LÉVI-STRAUSS

par
Maurice Godelier

ÉDITIONS DU SEUIL
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIVe*

Du même auteur

Rationalité et irrationalité en économie
Maspero, 1966

Sur les sociétés précapitalistes
Éditions sociales, 1970

Horizon, trajets marxistes en anthropologie
Maspero, 1973

Un domaine contesté, l'anthropologie économique
Mouton, 1974

La Production des Grands Hommes
Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée
Fayard, 1982 ; Flammarion, « Champs », 2009

L'Idéel et le Matériel
Pensée, économies, sociétés
Fayard, 1984 ; Flammarion, « Champs », 2010

L'Énigme du don
Fayard, 1996 ; Flammarion, « Champs », 2002

Métamorphoses de la parenté
Fayard, 2004 ; Flammarion, « Champs », 2010

Au fondement des sociétés humaines
Ce que nous apprend l'anthropologie
Albin Michel, 2007 ; Flammarion, « Champs », 2010

Communauté, société, culture
Trois clefs pour comprendre les identitésen conflits
CNRS Éditions, 2009

Les Tribus dans l'histoire et face aux États
CNRS Éditions, 2010

Direction d'ouvrages

Big Men and Great Men
Personifications of Power in Melanesia

(avec Marilyn Strathern)
Cambridge University Press, 1991

Transitions et subordinations au capitalisme
Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1991

Meurtre du père, sacrifice de la sexualité
Approches anthropologiques et psychanalytiques
(avec Jacques Hassoun)
Arcanes, 1996

La Production du corps
(avec Michel Panoff)
Éditions des Archives contemporaines, 1998

Le Corps humain
Supplicié, possédé, cannibalisé
(avec Michel Panoff)
Éditions des Archives contemporaines, 1998

Transformations of Kinship
(avec Thomas R. Trautmann et Franklin E. Tjon Sie Fat)
Smithsonian Institution Press, 1998

ISBN 978-2-02-114270-9

© Éditions du Seuil, novembre 2013

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo

À la mémoire de Jean-Pierre Vernant

L'homme, l'ami, le penseur

Sommaire

Couverture

Du même auteur

Copyright

Dédicace

Table des matières

Avant-propos

PREMIÈRE PARTIE - La parenté

1 - Les débuts - (1943-1945)
Ce qui a précédé Les Structures élémentaires de la parenté

2 - Les Structures élémentaires de la parenté - (New York, 1947, publiées à Paris en 1949)

3 - Compléments aux Structures élémentaires - (1949-1959)
« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950)

« La notion de structure en ethnologie » (1952)

Lettre à la rédaction de La Nouvelle Critique (1955)

« The Family » (1956)

« Le problème des relations de parenté » (1959)

4 - L'invention des systèmes semi-complexes - (1965-1973)
« The Future of Kinship Studies » (1965)

La préface à la seconde édition des Structures élémentaires de la parenté (1967)

« Réflexions sur l'atome de parenté » (1973)

5 - Le concept de « maison » - Une nouvelle avancée théorique (1976-1987)

6 - Derniers textes - (1983-2000)
« Lectures croisées » (1983)

« Du mariage dans un degré rapproché » (1983)

La « deuxième » des trois conférences de Lévi-Strauss prononcées à Tokyo (1986)

« La sexualité féminine et l'origine de la société » (1995)

« Le retour de l'oncle maternel » (1997)

« Apologue des amibes » (2000)

Postface à « Question de parenté » (2000)

7 - Un bilan

DEUXIÈME PARTIE - Les mythes et la pensée mythique

1 - Les grandes étapes de l'élaboration des concepts, de la méthode et des hypothèses - (1952-1962)
« The Structural Study of Myth » (1955)

« Structure et dialectique » (1956)

« La geste d'Asdiwal » (1958)

« Four Winnebago Myths : a Structural Sketch » (1960)

« La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp » (1960)

Le Totémisme aujourd'hui (1962)

La Pensée sauvage (1962)

2 - Mythologiques - (1964-1971)
Au point de départ, les mésaventures d'un Dénicheur d'oiseaux menacé de mort

Du rio Paraguay à l'Oregon, des Bororo aux Salish

Levers en rosaces

3 - La boîte à outils de l'analyse structurale des mythes

4 - Les composantes d'un mythe
L'armature

Codes, lexiques, syntaxes

Axes

Mythèmes et schèmes mythiques

Schème mythique, message, fonction sémantique

5 - Les opérations de l'esprit humain producteur de mythes

Déduction empirique et déduction transcendantale

La formule canonique des mythes et son destin

Mythes et rites

Mythes et société

6 - Les trois étapes de l'analyse structurale des mythes
Constituer un dossier ethnographique et historique

Procéder à l'analyse formelle

Engager l'analyse sémantique

Le triomphe de l'analyse structurale et la fierté de l'analyste

7 - Un bilan

En guise de conclusion

Annexes

Boîte à outils de l'analyse structurale des mythes

Principales oppositions binaires empiriques présentes dans les mythes des Indiens d'Amérique

Tableau des mythes d'origine présents dans les Mythologiques de Lévi-Strauss

Mythes avec transformations entre humains-animaux-vegetaux

Parcours du mythe du Dénicheur d'oiseaux (des Bororo aux Salish)

Index des noms de tribus et d'ethnies

Index des termes et des concepts

Index noms de personnes

Localisation des tribus et des ethnies

Bibliographie

Remerciements

Avant-propos

Le 30 octobre 2009, la mort allait mettre un point final à la vie et à l'œuvre scientifique et littéraire de Claude Lévi-Strauss. Œuvre immense, multiple, d'une puissance créatrice hors du commun, dont l'audace des hypothèses, la rigueur irritante des démonstrations, le caractère chaque fois surprenant et éblouissant des conclusions devaient – pendant plus d'un demi-siècle – secouer et féconder non seulement l'anthropologie, sa discipline, mais le champ tout entier des sciences humaines et sociales.

Dès 1945, dans son premier grand article théorique [1], Lévi-Strauss, encore peu connu, surtout en France, osait proclamer, en défi à l'état de toutes ces disciplines, que le recours aux principes et aux méthodes de l'analyse structurale allait bientôt – à l'image de ce que celle-ci venait d'accomplir en linguistique – renouveler en profondeur notre compréhension de la parenté, des mythes, de l'art, des organisations sociales, etc.

En 1947, le pari avait été tenu, le défi relevé, avec la parution des *Structures élémentaires de la parenté*. Puis, pendant cinq décennies allaient se succéder – témoignages renouvelés de la même force créatrice – des œuvres incontournables telles *La Pensée sauvage* (1962), les *Mythologiques* (quatre volumes, 1964-1971), *La Voie des masques* (1975), *La Potière jalouse* (1985), *Histoire de Lynx* (1991), pour ne citer que quelques-uns des vingt et un livres parus et sans parler des deux cents articles qui s'étaient accumulés année après année.

Très vite, ce fut la célébrité en France, où Lévi-Strauss avait choisi de poursuivre sa carrière de chercheur et d'enseignant, et plus vite encore une gloire internationale dont venaient témoigner les multiples débats, disputes, colloques et publications dans toutes les langues qui scandaient la parution de chacun de ses livres.

Un regard en arrière fait apparaître que la célébrité de Lévi-Strauss, le statut et l'impact de son œuvre auprès des milieux scientifiques et littéraires, mais aussi du grand public, ont connu deux phases, la première allant de 1945 jusqu'aux alentours de 1980, la seconde s'étendant jusqu'à l'an 2000 et un peu plus loin.

Pendant la première phase, sa célébrité ne cesse de grandir et l'impact de ses publications touche de plus en plus de domaines et de milieux, et cela, dans un nombre croissant de pays occidentaux. On voit en lui un nouveau fondateur non seulement de l'anthropologie et des sciences sociales, mais aussi de la critique littéraire et artistique. C'est l'époque où Lévi-Strauss va par deux fois exposer les principes et démontrer l'efficacité de l'analyse structurale en publiant *Anthropologie structurale* (1958) et *Anthropologie structurale deux* (1973)

qui, à ses yeux, avaient valeur de manifeste.

Or, dix ans plus tard, en 1983, il renonce à intituler « *Anthropologie structurale trois* » un nouveau livre qui deviendra *Le Regard éloigné*. En 1988, il s'en expliquera, en réponse à une question de Didier Eribon qui lui en demandait la raison :

> *Dans l'intervalle, le mot structuralisme a été si dégradé, victime de tels abus qu'on a fini par ne plus savoir ce qu'il veut dire. Je continue à le savoir mais je ne suis pas sûr que ce soit le cas pour les lecteurs […]. Le monde cultivé en France est boulimique. Pour un temps il a fait sa pâture du structuralisme. On s'imaginait qu'il apportait un message. Cette mode a passé… Simplement parce que le structuralisme était – et continue d'être – un type de recherches très éloigné des préoccupations majeures de nos contemporains* 2.

Peut-être, déjà à cette époque, Lévi-Strauss ne croyait-il plus, comme il l'écrivait en 1956, que l'anthropologie, « *après l'humanisme aristocratique de la Renaissance et l'humanisme bourgeois du XIXe siècle* », marquait « *l'avènement, pour le monde fini qu'est devenue notre planète, d'un humanisme doublement universel* », à savoir « *un humanisme démocratique qui s'oppose à ceux qui le précédèrent : créés pour des privilégiés, à partir de civilisations privilégiées* », et qui « *appelle à la réconciliation de l'homme et de la nature, dans un humanisme généralisé* 3 ».

Cependant, malgré ses déclarations, Lévi-Strauss n'allait jamais cesser d'adresser des messages à l'humanité, les uns positifs, comme certains passages des trois conférences prononcées au Japon en 1986 et publiées seulement après sa mort sous le titre *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne* (2011), les autres négatifs et pessimistes, comme le finale de *L'Homme nu* (1971) ou encore l'éloge de Montaigne et du devoir de « *vivre comme si la vie avait un sens* » dans les dernières pages de l'*Histoire de Lynx* (1991). Dans notre conclusion, nous analyserons les différentes positions qu'a prises Lévi-Strauss, au cours de sa vie, face à l'histoire et face à l'avenir de l'humanité.

Mais déjà, en 1965, Lévi-Strauss constatait le profond malentendu qui s'était développé entre le structuralisme et « *la critique littéraire à prétention structuraliste* [dont] *le vice principal tient au fait qu'elle se ramène trop souvent à un jeu de miroirs* […]. *L'œuvre étudiée et la pensée de l'analyste se reflètent l'une l'autre et on nous enlève tout moyen de discerner ce qui est simplement reçu de l'une et ce que l'autre y met* 4 ».

Peu à peu, les critiques du structuralisme se multiplient. L'engouement faiblit jusqu'au moment où Jean-François Lyotard, en 1979, dans son livre *La Condition postmoderne* 5, sonne la charge contre le structuralisme et le marxisme, accusant Marx et Lévi-Strauss d'être

chacun à sa façon les producteurs, sous couvert de science et de vérités objectives, de « grandes narrations », de métarécits à prétention universelle concernant la nature de l'homme, l'histoire, la différence des cultures, etc., où s'affiche l'arrogance de l'Occident face au reste du monde.

La guerre contre la recherche des structures et la découverte des invariants était déclarée. Et comme, à un certain moment, Lévi-Strauss avait joint sa voix à celles d'Althusser, de Barthes et de Foucault pour proclamer « la mort du Sujet » – formule qui, détachée de son contexte, résonnait comme du pur scientisme –, à partir des années 1980 on assistera au retour en force du sujet et de l'individu dans le champ des sciences sociales et de la critique littéraire. Retour prévisible et nécessaire, car le sujet existe et les individus sont, chacun pour une part, les auteurs de leur propre histoire et des acteurs, même minuscules, de l'histoire.

Pendant les vingt années qui suivirent, des chercheurs toujours plus nombreux rallièrent le courant « postmoderne » et se lancèrent à l'assaut des disciplines des sciences sociales et humaines, pour les déconstruire l'une après l'autre et révéler au grand jour les présupposés idéologiques que leurs productions encapsulaient, et dont la source commune était la raison occidentale et sa prétention à l'universalité, donc à l'hégémonie [6]. Tout ne fut pas négatif dans ce travail critique qui souvent a poussé plus loin des critiques adressées déjà depuis longtemps aux sociologues, aux historiens, aux économistes, etc., par des penseurs inspirés paradoxalement par le marxisme ou le structuralisme. Par ailleurs, le postmodernisme se voulait une compréhension nouvelle de l'homme en se portant à l'écoute de toutes les voix présentes au sein des sociétés et des cultures, mais ignorées ou dédaignées jusqu'alors, et en postulant que chacune de ces voix apporterait une vérité, la vérité sur elle-même, composant avec toutes les autres la raison multiple de l'humanité. Ces voix et ces discours, il aurait fallu également les déconstruire pour mettre au jour leurs propres présupposés idéologiques, nés bien avant que la domination occidentale ne les recouvre et ne les refoule de son poids. Les « postmodernes » ne l'ont pas fait. Bref, on ne se défait pas facilement des problèmes posés par la recherche de l'objectivité dans les sciences de l'homme.

À partir des années 1980 et jusqu'au tournant du XXIe siècle, la célébrité et le statut de l'œuvre de Lévi-Strauss changèrent. Il fut perçu désormais comme un grand savant qui poursuivait dans le monde académique ses travaux sur la parenté – *Paroles données* (1984) –, sur les mythes des Indiens d'Amérique – *La Potière jalouse* (1985), *Histoire de Lynx* (1991) – ou sur l'art – *Regarder, écouter, lire* (1993). Une réputation de savant animé comme toujours du désir et du plaisir de

comprendre, mais qui déclarait qu'il était désormais convaincu, comme Montaigne, que « *nous n'avons aucune communication à l'être* [7] ».

Finalement, pour comprendre la nature et l'enchaînement de ces deux périodes qui caractérisent ce demi-siècle, on peut – sans prétendre faire des événements qui se succédèrent dans le monde à cette époque la raison principale de l'ascension ou du déclin des divers mouvements d'idées qui sont nés et se sont répandus alors en Occident – affirmer sans grand risque que le contexte géopolitique et ces événements y furent pour quelque chose.

Souvenons-nous. En 1945, l'Occident venait de vaincre avec l'aide puissante de l'URSS une coalition de trois pays, l'Allemagne, l'Italie et le Japon, qui prétendaient chacun avoir le droit d'étendre, au détriment de leurs voisins, leur « espace vital », et cela, au nom de la supériorité de leur race et de leurs idéologies. Celles-ci, nazisme, fascisme ou impérialisme japonais, avaient toutes en commun de combattre et de rejeter l'idée de démocratie. Au lendemain de la guerre, l'un des besoins les plus pressants de nombre de chercheurs fut donc de comprendre les « raisons objectives », le plus souvent transfigurées par des idéologies diverses, qui avaient mené à un tel conflit. L'individu ne pouvait être le motif principal de cette recherche. Comment expliquer l'origine de la Seconde Guerre mondiale seulement par l'action de Hitler et l'inaction de Chamberlain ou de Daladier ?

Mais la guerre avait eu pour conséquence immédiate un nouveau partage du monde sous la pression de l'URSS. Des régimes communistes se réclamant de Marx, Lénine et Staline allaient prendre le pouvoir dans plusieurs pays d'Europe, d'Asie puis d'Afrique et d'Amérique latine, s'étendant ainsi sur près de la moitié de la planète. Le « camp socialiste », comme on disait à l'époque, s'attirait, par sa critique du capitalisme et de l'impérialisme occidentaux, la sympathie des peuples colonisés par l'Occident qui réclamaient désormais leur indépendance.

Dès 1950, le conflit était ouvertement engagé entre les deux systèmes économiques et politiques qui se partageaient désormais le monde. L'Occident se sentait durablement menacé par les pays socialistes, et cela, au niveau idéologique déjà. L'idéologie communiste opposait en effet les vertus d'une économie planifiée, centralisée, au service du peuple et de ses besoins, à l'économie de marché animée par la course aux profits et à l'accumulation du capital, et elle présentait le socialisme comme la seule voie qui permettrait à l'humanité de continuer à progresser.

L'Occident se retrouvait donc menacé de deux côtés : de l'extérieur par les pays du « camp socialiste », de l'intérieur par ceux qui, au sein

des pays occidentaux, voulaient qu'on accorde rapidement l'indépendance à leurs anciennes colonies et ceux, nombreux, qui continuaient à voir en l'URSS le premier pays dans l'histoire où une révolution avait porté les travailleurs et le peuple au pouvoir – et non la dictature d'un parti sur les masses.

Tous ces faits divisaient les milieux intellectuels et les sollicitaient plus que jamais à penser en termes de systèmes, de contradictions objectives, structurelles, qui devaient empêcher l'un ou l'autre des deux systèmes mondiaux, selon leurs partisans, de répondre aux besoins de l'humanité et d'en assurer le progrès. Pour beaucoup de chercheurs en sciences sociales, l'objet premier de l'attention n'était pas l'individu, mais les rapports entre les classes, la nature de l'État, etc.

On voit donc pourquoi les vingt années qui suivirent la Seconde Guerre mondiale constituèrent un contexte particulièrement favorable à l'influence du marxisme et du structuralisme qui, ni l'un ni l'autre, ne sollicitaient l'individu pour expliquer la nature des sociétés. Pourtant, l'individu n'était pas absent de ce contexte. Il était présent au cœur de la philosophie de Sartre, qui posait que le monde était « absurde » mais postulait en même temps que chaque individu était doté d'une liberté absolue, capable par ses actes de donner sens à ce monde. Sartre lui-même avait choisi pour chemin de sa liberté d'être un compagnon de route du Parti communiste français.

La suite, on la connaît. En 1989, après de nombreux craquements, ce fut la chute du mur de Berlin et l'implosion du camp socialiste, qui dut renoncer à l'Europe et à l'ancienne URSS. L'économie de marché capitaliste allait rapidement dominer l'économie mondiale, y compris celle de pays tels que la Chine, le Vietnam, où des partis communistes sont toujours au pouvoir. Le marxisme cessa d'être une référence dans les sciences sociales, et le nom de Marx était presque tombé dans l'oubli au tournant des années 1990. Quant à Lévi-Strauss, le nom de celui-ci n'étant ni associé à telle force politique, comme celui des marxistes l'avait été, ni présent, par le biais du structuralisme, dans les grands affrontements sociaux, sa célébrité allait être désormais avant tout celle d'un grand scientifique – la seule célébrité à laquelle il ait d'ailleurs jamais aspiré.

En 2000, l'histoire n'avait apparemment plus de raison de changer son verdict et certains proclamèrent sa « fin ». Le système capitaliste, le premier à être réellement mondialisé, allait continuer indéfiniment à se développer. Les crises, s'il en survenait, ne pourraient être que passagères – puisque le système avait la capacité de s'autoréguler – et suivies de plus de prospérité encore et toujours pour plus de gens. Aux individus d'apprendre à se gouverner eux-mêmes pour parvenir à capter une part de cette prospérité.

Mais les choses ne se sont pas passées comme prévu. En 2007, deux ans avant la mort de Lévi-Strauss, une crise mondiale éclatait qui n'a pas encore pris fin. Il fallut bien alors constater que l'autorégulation du système avait touché ses limites et que, au-delà de celles-ci, l'expansion du système engendrait des « effets systémiques » négatifs touchant des millions de gens qui n'en étaient pas la cause. Cette cause résidait dans la nature même du système et ne pouvait en être détachée, puisqu'elle était attachée aux mécanismes de son fonctionnement. Autre conséquence, non désirée mais prévisible, l'entrée dans le système mondial capitaliste de la Chine, de l'Inde, du Brésil et d'autres pays hier encore « sous-développés » allait entraîner la fin de l'hégémonie économique et de la domination culturelle de l'Occident [8].

Ce résumé à gros traits d'un demi-siècle d'histoire mondiale – vue de France – n'avait d'autre but que de faire apparaître le contexte et les événements marquants qui éclairent les flux et reflux des questions qui furent débattues à partir de 1945 parmi les chercheurs en sciences sociales et les critiques littéraires, ainsi que les approches théoriques proposées pour y répondre. Au cours des premières décennies, l'étude des systèmes sociaux et leur comparaison furent un objet privilégié de réflexion. À partir des années 1980, l'un des deux systèmes mondiaux étant près de disparaître, l'intérêt se porta sur l'individu en tant qu'acteur, en tant que sujet.

En réalité, les deux domaines ne peuvent être séparés. Chacun des deux contient l'autre en creux et l'appelle. Chaque être humain naît et grandit au sein d'un système social qu'il n'a ni créé ni choisi, qui existait avant lui et qu'il devra lui-même reproduire pour s'y assurer ses propres conditions d'existence sociale, matérielle, spirituelle. Il lui faudra apprendre à chasser s'il est né dans une société de chasseurs, avoir quelque chose à vendre pour pouvoir acheter s'il est né dans une société de marché. Bien entendu, un individu peut vouloir, à tel ou tel moment de son existence, s'opposer, seul ou avec d'autres, au système dans lequel il vit et lutter en vue d'instituer d'autres types de rapports sociaux plus conformes à ses désirs et à ses intérêts ; toutefois, la réussite de ses entreprises ne dépendra jamais de lui seul, mais des forces sociales qu'il sera capable de mobiliser et du degré de résistance que lui opposeront les partisans de l'ancien système.

Découvrir la logique interne du fonctionnement des systèmes sociaux – les structures qui expliquent cette logique –, analyser les conditions dans lesquelles ces systèmes ont pu ou non se reproduire ou se sont transformés, mesurer la part réelle que les individus appartenant à ces systèmes ont prise dans l'apparition, la reproduction ou la disparition de ces systèmes, tels sont quelques-uns des objectifs

fondamentaux qui constituent l'ambition commune et l'horizon des recherches poursuivies séparément par les différentes disciplines des sciences sociales et humaines, et cela, quelles que soient les modes qui toujours font cortège au développement de ces sciences. C'est ainsi que, par deux fois, la mode a fait subir une sorte de mort scientifique à l'œuvre de Lévi-Strauss en le statufiant dans la gloire, puis en le pétrifiant dans le rejet et l'oubli, sans que jamais cette gloire et ce dédain aient reposé sur un véritable travail d'évaluation scientifique.

Ce qui précède explique le pourquoi de ce livre. Pour nous, Lévi-Strauss est l'un des penseurs qui, au XXe siècle, sont allés le plus loin dans la découverte et l'analyse des structures de la pensée humaine et de celles de plusieurs domaines de la vie sociale, les rapports de parenté, les rites et les mythes, l'art, etc. Il s'est d'emblée installé au cœur de la problématique des rapports entre systèmes et individus en tant que sujets, en mettant toujours l'accent sur le rôle des structures plutôt que sur celui des sujets. Il en fut critiqué, et il le fallait. Mais une large part de ses thèses et de ses conclusions constitue un acquis sur lequel nous pouvons nous appuyer si nous voulons continuer à progresser dans la connaissance de l'homme. En revanche, il est vrai, d'autres aspects de l'œuvre ne sont plus recevables en l'état. C'est à ce travail d'évaluation critique que ce livre est également consacré, et nous le mènerons en nous appuyant sur deux domaines que nous connaissons le mieux, l'étude de la parenté et celle des mythes et de la pensée mythique.

L'œuvre de Lévi-Strauss se présente comme une longue, très longue torsade à cinq brins qui s'entrelacent et font défiler sous nos yeux, en suivant le cours du temps, les quelque deux cents articles et vingt et un livres qui composent l'œuvre. Ces cinq brins sont à l'image des cinq domaines dans lesquels la pensée de Lévi-Strauss n'a cessé de s'investir. Ces domaines étaient :

– l'étude de la parenté ;

– l'étude des mythes et de la pensée mythique ;

– l'étude de l'art ;

– l'exposé des principes et des méthodes de l'analyse structurale ainsi que des rapports de l'anthropologie structurale avec la linguistique, l'histoire, la philosophie, les mathématiques, mais aussi avec Marx, Freud, Rousseau, Gobineau, etc. ;

– l'histoire et l'évaluation du futur de l'humanité.

Ces cinq brins n'ont jamais cessé de s'entrelacer bien que, selon les époques, l'un ou l'autre d'entre eux ait occupé plus de place que les autres, l'étude de la parenté pendant la première partie de sa carrière, celle des mythes et de la pensée mythique durant la seconde.

De ces cinq domaines, je laisserai de côté celui de l'art, à propos

duquel je ne me reconnais aucune compétence m'autorisant à juger, par exemple, ce qu'a écrit Lévi-Strauss sur la musique en général, celle de Wagner et de Rameau en particulier, sur la musique sérielle, pas plus que ses propos négatifs sur Picasso et la peinture moderne [9], etc. Quelques références bibliographiques suffiront ici à signaler la constance de son intérêt pour l'art. Dans l'un de ses premiers grands articles concernant « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », publié aux États-Unis dans la revue *Renaissance* en 1945, il rapprochait le style et les motifs des bronzes de la Chine archaïque, les sculptures des Maori et celles des Indiens de la côte nord-ouest des États-Unis, et avançait hardiment l'hypothèse de l'existence d'un berceau culturel très ancien, commun aux populations qui quittèrent l'Asie pour pénétrer en Amérique et à celles qui quittèrent le sud de la Chine et la région de Taiwan pour peupler les îles du Pacifique et devenir ceux qu'on appelle les Polynésiens [10]. Et le dernier livre publié de son vivant, *Regarder, écouter, lire* (1993), analysait la musique de Rameau puis la peinture de Poussin.

Entretemps était paru chez Skira un ouvrage superbe, intitulé *La Voie des masques* (1975), sur lequel nous reviendrons, car c'est en cherchant à définir la nature des systèmes de parenté des sociétés qui fabriquaient et utilisaient ces masques, les Kwakiutl, Tlingit, Nootka, Tsimshian, Haida, etc. – systèmes dont la complexité avait presque mis en déroute Franz Boas –, que Lévi-Strauss devait élaborer le concept de « maison » dont il allait ensuite chercher la présence sur tous les continents et approfondir l'analyse de 1976 à 1982, date de la fin de son enseignement au Collège de France. Pour cette raison, *La Voie des masques* sert d'introduction aux textes publiés dans *Paroles données* (1984), qui sont les résumés de son enseignement.

Quant au quatrième brin de la torsade, celui qui porte les textes dans lesquels Lévi-Strauss a exposé les principes et les méthodes de l'analyse structurale, ils se trouvent rassemblés ou dispersés dans quatre ouvrages : *Anthropologie structurale* (1958), *La Pensée sauvage* (1962), *Anthropologie structurale deux* (1973) et *Le Regard éloigné* (1983), auxquels on peut ajouter les *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* par Georges Charbonnier [11] (1961) et *De près et de loin*, entretiens avec Didier Eribon (1988, éd. augmentée 2001). Bien entendu, tous ces textes sont indispensables à qui veut comprendre ce qu'est une analyse structurale et ce qu'elle prétend apporter. Nous les solliciterons fréquemment tout au long de ce livre.

Le cinquième et dernier brin de la torsade déroule la suite des textes au long desquels Lévi-Strauss a réexaminé de façon critique les notions de race, de culture, de progrès, de suprématie occidentale, de résistance au développement ainsi que celles de condition humaine, d'histoire et d'avenir de l'humanité.

Dès 1952, dans « Race et Histoire », Lévi-Strauss analysait la notion de progrès et démontrait l'inexistence d'une échelle de critères objectifs qui permettrait de comparer et de juger toutes les sociétés de toutes les époques. Déjà, il élaborait la distinction entre histoire cumulative et histoire stationnaire [12]. En 1954, il définit l'anthropologie comme l'étude des « *formes de vie sociale dont les sociétés dites primitives ne constituent que les exemples les plus faciles à isoler et les réalisations les plus poussées, définies par une authenticité qui se mesure à l'étendue et à la richesse des rapports concrets entre les individus* [13] » – on retrouvera cette distinction entre « *sociétés authentiques* » et « *sociétés inauthentiques* », (« *les sociétés de l'homme moderne* ») dans un petit livre posthume, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne* (2011).

En 1956 apparaît l'idée que l'anthropologie serait porteuse d'un nouvel humanisme démocratique et généralisé dans la mesure où elle impliquerait, outre le respect des hommes, celui de la nature [14]. En 1963, Lévi-Strauss pose le problème des discontinuités culturelles et des sources de la résistance au développement de la part de nombreux peuples soumis à l'Occident [15]. En 1971, *L'Homme nu* s'achève sur une vision de ce qui restera de l'humanité et de ses œuvres, à savoir « *rien* [16] ». En 1986, la première des trois conférences prononcées au Japon annonce « *la fin de la suprématie culturelle de l'Occident* », et Lévi-Strauss voit dans l'exemple du Japon, combinant tradition et modernité industrielle, la promesse d'un renouveau possible de la diversité culturelle de l'humanité. En 2001, il s'interroge sur les rapports entre « Productivité et condition humaine [17] » et, en 2003, son tout dernier écrit sera pour rappeler une fois encore que le « *sentiment de la nature* [est] *un besoin fondamental* [18] ». Quand on se souvient que le même homme affirmait, dès 1973, que « *le structuralisme n'apportait pas de message* » et que ses recherches « *étaient très éloignées des préoccupations majeures de nos contemporains* », sans doute Lévi-Strauss avait-il raison de dire en 1976 à Maurice Olender qu'« *on est le dernier à se connaître soi-même* [19] ». Dans notre conclusion, nous reviendrons sur les messages (de plus en plus pessimistes et négatifs) que Lévi-Strauss portait, à la fin de sa vie, sur l'avenir de l'humanité.

Mais place maintenant au cœur de notre propos, l'analyse de la parenté, d'une part, celle des mythes et de la pensée mythique, d'autre part. Les deux parties qui constituent l'essentiel de la matière de ce livre leur sont consacrées.

1. « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. I, n° 2, août 1945, p. 1-21. Reproduit dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1968, p. 37-62.

2. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1re édition 1988, p. 131-132.

3. *Demain*, n° 35, 1956. Reproduit dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 322.

4. *Letteratura*, n° 182, 1965, p. 125-133. Reproduit dans *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 323-324.

5. J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

6. Bien entendu, ce travail de déconstruction théorique et même de démolition ne s'est jamais attaqué à la physique nucléaire, à la biologie moléculaire, aux mathématiques, etc., bref, aux sciences dites « dures », dont la plupart étaient nées et avaient été développées en Occident.

7. C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 286.

8. La première des trois conférences prononcées par Lévi-Strauss au Japon en 1986 avait déjà pour titre « La fin de la suprématie culturelle de l'Occident », texte inédit publié en 2011 après sa mort dans *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011, p. 11-58.

9. Dans un texte publié dans *Arts*, n° 60, 1966, à l'occasion de l'ouverture de l'exposition « Hommage à Picasso » aux Grand et Petit Palais à Paris, Lévi-Strauss, après avoir déclaré qu'il « *s'inclinait devant son Génie* », avouait « *son irritation d'une œuvre qui apporte moins un message original qu'elle ne se livre à une sorte de trituration du code de la peinture* » et témoigne « *du caractère profondément rhétorique de l'art contemporain* ». Cf. *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 326-327.

10. Revue *Renaissance*, vol. 2 et 3 (1944-1945), New York, p. 168-186. La fascination de Lévi-Strauss pour les arts des Indiens de la côte nord-ouest remonte à l'époque où il découvrit les collections de l'American Museum of Natural History et courait les antiquaires de New York en compagnie de Max Ernst, d'André Breton et de Georges Duthuit. « *Le lien presque charnel que j'avais noué avec l'art de la côte nord-ouest ne s'est jamais relâché.* » Dans une note ajoutée en 1958 à la réédition de son article, Lévi-Strauss signale la découverte récente dans un musée provincial du sud-est de Taiwan, donc dans la région où s'étaient réfugiées les populations austronésiennes refoulées par les immigrants chinois, d'une sculpture de trois personnages, « *deux du plus pur style maori* », la troisième ressemblant à l'art des Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique. Il fait alors l'hypothèse de l'existence d'un très ancien « *berceau* » culturel commun à des groupes humains qui quitteront l'Asie pour peupler l'Amérique ou les îles du Pacifique. Cette hypothèse est aujourd'hui très largement vérifiée par les recherches et les publications de Serge Dunis, qui démontre la présence des mêmes schèmes mythiques et des mêmes symboles plastiques chez les Austronésiens de Taiwan, les Polynésiens à travers le Pacifique et plusieurs tribus d'Amérique du Sud et du Nord. Voir S. Dunis, *L'Île aux femmes. Mythologie transpacifique*. (À paraître à CNRS Éditions.)

11. G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon-Julliard, 1961.

12. C. Lévi-Strauss, « Race et Histoire » (1952), in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 377-422.

13. *Id.*, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales » (1954), in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 404.

14.

Id., « Les trois humanismes » (1956), in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 312-322.

15. *Id.*, « Le problème des discontinuités culturelles devant l'ethnographie et l'histoire » (1961), in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 365-376.

16. *Id.*, *L'Homme nu.* Paris, Plon, 1971, p. 621.

17. *Id.*, « Productivité et condition humaine », *Études rurales*, n° 159-160, 2001, p. 129-144.

18. *Id.*, « Le sentiment de la nature : un besoin fondamental », *Ethnies*, n° 29-30, 2003, p. 88-94.

19. Interview de Claude Lévi-Strauss par Maurice Olender en 1976 après la publication de *La Voie des masques*, retrouvée et publiée dans le magazine *Le Point* du 30 septembre 2010, p. 75-77.

PREMIÈRE PARTIE

LA PARENTÉ

Les Structures élémentaires de la parenté (1947) furent la première grande œuvre de Lévi-Strauss, qui lui valut rapidement une audience et une célébrité internationales. En France, si l'on tient à part un article de Simone de Beauvoir dans *Les Temps Modernes*, l'ouvrage suscita d'abord peu d'échos. Par la suite, Lévi-Strauss ne cessera plus, sa vie durant, d'être au cœur des recherches sur la parenté, découvrant de nouveaux problèmes, élaborant de nouveaux concepts, répondant aux attaques et aux critiques, reprenant et enrichissant certaines thèses qui lui étaient chères. Si l'on prend une vue globale sur ses recherches et publications dans ce domaine, on y distingue quatre moments.

Le premier moment court de 1943 à 1956 et pèse de tout son poids sur le reste du parcours. Il débute en 1943 avec un petit texte dans lequel Lévi-Strauss analyse l'usage social des termes de parenté chez les Indiens Nambikwara du Matto Grosso, parmi lesquels il avait séjourné au cours de ses expéditions au cœur de l'Amazonie avant la Seconde Guerre mondiale [1]. Déjà, on y trouve l'idée de l'importance de l'échange des femmes entre les bandes et celle de l'oncle maternel, au sein d'un système où le mariage unit des cousins croisés. Les principes de l'analyse structurale devaient être exposés en 1945 dans le premier grand article théorique de Lévi-Strauss publié dans *Word*, et cette fois, c'est la notion d'« *atome de parenté* » qui fit sa première apparition [2].

Mais l'œuvre qui domine l'époque est, bien évidemment, *Les Structures élémentaires de la parenté*, achevée d'écrire à New York le 23 février 1947. Nous lui consacrerons une longue analyse [3]. L'ouvrage sera complété, en 1956, par un article très important analysant le statut théorique de la famille dans le fonctionnement des systèmes de parenté [4]. Cet article passe en revue diverses formes de famille existant en Asie, chez les Indiens d'Amérique, etc., très différentes de la famille monogamique occidentale. Il évoque la possibilité que ce soient les femmes qui échangent les hommes et la récuse au nom des faits.

Par ailleurs, une partie de la fameuse « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1949-1950) [5], celle qui traite du surgissement de la pensée symbolique – source, selon les *Structures*, de la prohibition de l'inceste et explication du fait que ce sont les femmes qui sont échangées par les hommes et non l'inverse –, est un prolongement et un complément indispensables des *Structures élémentaires*.

Le deuxième moment (1965-1967) est centré sur le texte de la Huxley Memorial Lecture de 1965, prononcée devant le Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, et intitulée « The Future of Kinship Studies ». Lévi-Strauss y répond aux critiques

que ses collègues anglo-saxons lui avaient adressées concernant son usage des notions de structure et de modèle dans les *Structures élémentaires* [6]. Mais surtout, il incite les anthropologues à analyser les formes de transition des structures élémentaires aux structures complexes, le domaine de ce qu'il nomme les « *structures semi-complexes* » de parenté, dont il définit les principes de fonctionnement, et illustre par un exemple les systèmes dits crow-omaha, que nous analyserons plus loin. Ces nouveaux développements se retrouvent en 1967 dans la préface à la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté* [7], dans laquelle Lévi-Strauss déclare qu'il renonce à son projet d'écrire un livre sur les structures complexes de parenté, mais qu'il republie cependant, à la demande du public, les *Structures élémentaires* dont la documentation, vingt ans après, lui semble poussiéreuse bien qu'elle repose sur « *le dépouillement de plus de sept mille livres et articles* », et surtout, bien qu'il considère que toute la partie du livre consacrée à la Chine et à l'Inde constitue « *des étapes dépassées par les progrès de l'ethnologie* » et un « *comparatisme à tire-d'aile* ». Quelques chapitres cependant ont été remaniés, ceux traitant du système katchin, à propos duquel Lévi-Strauss avait subi de fortes attaques de la part d'Edmund Leach.

Le troisième moment (1973-1986) est dominé par la découverte de l'importance théorique et historique d'une forme d'organisation de la parenté, la « maison » (comme dans l'expression « la maison du duc d'Albe »), concept qu'il élabore dans *La Voie des masques* pour éclairer la nature des systèmes de parenté des Kwakiutl, des Tlingit et d'autres peuples de la côte nord-ouest des États-Unis et du Canada que Boas n'avait jamais réussi à caractériser. Or, la notion de « maison » en ce sens servait déjà aux historiens du Moyen Âge européen ou du Japon à analyser les stratégies matrimoniales des familles et lignées aristocratiques [8]. Lévi-Strauss s'efforcera ensuite, pendant près de dix ans, jusqu'à la dernière année de ses cours au Collège de France (1982), de repérer en Mélanésie, en Polynésie, en Afrique, à Madagascar et en Indonésie la présence de cette forme d'organisation de la parenté qui, paradoxalement, était répandue aussi bien dans certaines sociétés de Mélanésie, que l'on rangeait autrefois parmi les sociétés « primitives », que dans des sociétés fortement hiérarchisées sous l'autorité de grands chefs (Polynésie), de rois (Afrique, Madagascar, Europe) et même d'empereurs (Japon). De plus en plus, l'anthropologie de la parenté allait se tourner vers l'histoire, s'en nourrir et y chercher les raisons de ces transformations.

Les résultats de cette recherche paraîtront en 1984 dans *Paroles données* [9], dont ils composent une grande partie. Mais en 1973, avant la découverte de l'importance des « maisons », Lévi-Strauss avait repris l'analyse de la notion d'atome de parenté qui figurait dans son premier

grand article théorique, publié dans *Word* en 1945. Et l'année même où il publie *Paroles données*, il répond aux objections qu'on lui avait faites à propos de sa théorie de l'échange des femmes par leur père ou leurs frères en lui opposant les mariages entre enfants du même père ou de la même mère, tels qu'on les pratiquait dans l'Antiquité à Athènes et à Sparte, mais aussi à d'autres époques et dans d'autres parties du monde (Égypte, Polynésie, Pérou, etc.). Sa réponse est l'article « Du mariage dans un degré rapproché », publié dans *L'Homme*, en 1984 également [10].

L'évocation de l'œuvre suivante, qui constitue un nouveau rebond et un nouvel apport de Lévi-Strauss dans le domaine des études de la parenté, mérite qu'on s'y attarde un peu. Au printemps de 1985, Lévi-Strauss se rend au Japon pour la quatrième fois et prononce trois conférences remarquables qui ne seront publiées qu'après sa mort sous la forme d'un petit livre intitulé *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne* [11]. Or, dans la deuxième de ces conférences, Lévi-Strauss prend position sur des problèmes parmi les plus débattus aujourd'hui en Occident dans le domaine de la parenté, ceux des mères porteuses, de l'homoparentalité, de la procréation médicalement assistée, etc. Il s'y montre très ouvert aux solutions juridiques, sociales et autres à adopter, attitude qu'à l'époque certains de ses disciples n'avaient pas encore adoptée, persuadés qu'ils étaient qu'en matière de parenté tout avait déjà été inventé. Or, Lévi-Strauss rappelle que toutes les sociétés ont pour exigence de se maintenir dans la durée et ont donc dû s'assurer des moyens de remédier à la stérilité des hommes ou des femmes, ou à leur disparition sans laisser d'enfants, moyens indispensables à la continuité du lignage et du nom. Lévi-Strauss décrit alors sept coutumes inventées par divers peuples d'Afrique ou d'Amérique qui, pour certaines, sont des équivalents de l'insémination avec donneur. Malheureusement, ces analyses sont restées ignorées du grand public tout autant que des anthropologues, et n'ont donc eu aucun impact sur les débats qui continuent aujourd'hui d'agiter la presse, les commissions parlementaires, les courants religieux et l'opinion publique des pays occidentaux.

Dernier rebond (1998-2000). Dans les toutes dernières années de sa vie, Lévi-Strauss continue de batailler pour défendre ses thèses, notamment celle de la parenté comme échange des femmes par les hommes. Il réfute l'hypothèse avancée par certains anthropologues « évolutionnistes », selon laquelle la perte de l'œstrus ou sa dissimulation chez les ancêtres de la femme auraient permis aux femmes de s'attacher les hommes en échangeant leurs faveurs sexuelles contre de la nourriture, ramenée au camp par les hommes, et contre une protection pour elles et leurs petits selon la formule « *sex for food and care* ». De la capacité des humains à pouvoir faire l'amour

à toute époque de l'année serait né l'attachement des hommes aux femmes, et avec lui la famille humaine. Lévi-Strauss traitera avec ironie et dédain de cette hypothèse, d'abord dans un texte paru en italien dans *La Repubblica* puis dans un article des *Temps Modernes* [12].

Dernière polémique. Dans son « Apologue des amibes [13] » paru en 2000, Lévi-Strauss concède que la formule de Tylor, qui lui avait beaucoup servi du temps des *Structures élémentaires de la parenté* et de l'article « The Family », à savoir que les hommes très tôt n'auraient eu le choix qu'entre « *marrying out or being killed out* », se marier dehors ou être tué, n'était qu'une vision mythique d'un passé imaginaire. Des années après avoir affirmé que toute société repose sur l'échange des femmes, des signes et de leurs significations (la culture), il concède que « *tout dans la société ne s'échange pas* », ajoutant aussitôt cette évidence : « *Mais s'il n'y avait pas d'échange, il n'y aurait pas de société.* »

Le dernier acte fut la publication, en 2000 également, de la postface au numéro spécial de la revue *L'Homme* consacré à la parenté. Lévi-Strauss se dit frappé par « *le malaise qui s'y fait jour au sujet de l'échange des femmes* [14] ». Une fois encore, il répète qu'il est indifférent théoriquement que ce soit les hommes qui échangent des femmes ou les femmes qui échangent des hommes. Il ajoute ensuite quelques mots sur le problème controversé du mariage dit « arabe ». Enfin, il réexamine la distinction élaborée dans les *Structures élémentaires* entre l'échange restreint et l'échange généralisé pour souligner que pour ce qui le concerne, et depuis des années déjà, il a modifié ses positions premières et considère désormais l'échange restreint comme « *un cas particulier de l'échange généralisé* ». Nous y reviendrons. Mais au terme d'un parcours pas à pas, texte après texte, de l'œuvre.

Cette reconstitution à grands traits du trajet parcouru par Lévi-Strauss en matière de parenté fait apparaître clairement deux traits de son caractère : d'une part la passion de comprendre, de l'autre la pugnacité, la promptitude à répondre aux critiques, à riposter aux attaques et à défendre, jusqu'en ses derniers jours, quelques-unes des thèses qu'il avait élaborées dès ses premiers écrits sur la parenté et qu'il considérait comme acquises.

1

Les débuts

(1943-1945)

Ce qui a précédé *Les Structures élémentaires de la parenté*

Nous ne nous attarderons pas sur l'article paru en 1943 dans l'*American Anthropologist* analysant l'importance sociale et politique de l'emploi du terme « beau-frère » chez les Indiens Nambikwara. Lévi-Strauss y décrit rapidement un système de parenté avec mariage entre cousins croisés qu'aujourd'hui on rangerait parmi les systèmes dravidiens. Il signale l'existence de la possibilité pour un homme d'épouser une fille de sa sœur aînée et l'importance de l'oncle maternel. Il retrouvera cette formule de mariage « *oblique* » en Asie et l'évoquera dans les *Structures élémentaires*. Un élément original du texte est l'usage qu'il fait d'observations contenues dans les récits de voyageurs français et de missionnaires portugais du XVIe siècle, comme Jean de Léry, Yves d'Évreux ou Soares de Sousa, qui décrivent avec beaucoup de précision l'échange entre les hommes de leurs sœurs et l'autorité qu'ils exercent sur leurs nièces. Lévi-Strauss, sa vie durant, portera la plus grande attention à ce type de témoignages et, de façon générale, aux sources historiques.

C'est en 1945, dans son premier grand article théorique, que Lévi-Strauss – convaincu depuis quelques années déjà par ses échanges scientifiques avec Jakobson que la linguistique moderne est la seule, parmi les sciences sociales, « *qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue à la fois à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse* » – écrit que l'analyse structurale est la seule méthode qui permettra à l'anthropologie de progresser et d'acquérir peu à peu les caractères d'une science [15].

Par linguistique moderne, il entendait bien sûr le courant inauguré par Ferdinand de Saussure, mais surtout la « *révélation* » de la phonologie structurale, illustrée par les travaux de son fondateur Nikolaï Troubetzkoy et du cercle linguistique de Prague, dont avait fait partie Jakobson. Troubetzkoy, en 1933, avait résumé en quatre principes la méthode structurale en phonologie et, à leur lecture, on comprendra pourquoi ce résumé correspond au programme que Lévi-Strauss s'était désormais fixé en matière d'anthropologie. En vertu du premier principe, il convenait de passer de l'étude des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur infrastructure *inconsciente* ; le deuxième invitait à prendre pour base de l'analyse les *relations* entre les termes et à ne jamais traiter les termes distincts comme des entités indépendantes ; le troisième consistait à supposer que les phonèmes forment *système* ; enfin, l'analyse devait viser à la découverte de *lois générales*, soit par induction, soit par déduction logique, « *ce qui leur*

donne un caractère absolu [16] ».

L'application de ce dernier principe – découvrir des lois générales par une déduction logique – explique la démarche suivie par Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires*, démarche choquante et étrange pour les anthropologues et sociologues anglo-saxons de l'époque, puisque le livre commence par poser l'universalité de la prohibition de l'inceste pour ensuite en déduire les raisons de l'échange des femmes et les fondements du mariage entre cousins croisés, etc., et que ce n'est qu'à partir du onzième chapitre qu'il analyse des cas concrets – les systèmes australiens de parenté comme exemples types de l'échange restreint, puis les systèmes de la Chine, de l'Inde et des régions périphériques comme types de l'échange généralisé.

Certes, il n'avait pas fallu, en Europe, attendre le XXe siècle (Saussure, puis Troubetzkoy et Jakobson) pour découvrir que les rapports des hommes entre eux et avec la nature forment systèmes, que les systèmes se différencient par leurs structures, que ces structures expliquent la logique du fonctionnement propre à chaque système et qu'elles ne sont pas un objet directement visible à l'œil nu. Elles doivent être découvertes par l'analyse et reconstruites dans et par la théorie. Pour cette raison, la connaissance des structures d'un système ne saurait se réduire aux représentations qu'en ont les individus et les groupes appartenant à ce système et agissant pour se reproduire en le reproduisant. Comme les systèmes sociaux sont des ensembles de rapports articulés les uns aux autres, c'est la nature même de ces rapports et de leurs articulations qui détermine la position et la signification des éléments (moitiés, clans, castes, classes, groupes religieux, etc.) qui s'y trouvent associés.

On aura reconnu dans ce qui précède la démarche théorique que Marx avait définie dans son texte de méthode inclus dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique* [17] (1859) et développée plus tard dans *Le Capital* [18]. Il y montrait que, dans le système capitaliste, capital et travail sont liés par des rapports à la fois complémentaires et opposés et, toujours selon Marx, que le salaire versé par les propriétaires du capital en échange de l'usage de la force de travail manuelle et intellectuelle de ceux qui travaillent pour eux n'est pas ce qu'on veut qu'il paraisse, l'équivalent de la valeur marchande créée par cet usage, mais représente seulement une partie de cette valeur. Au salaire, catégorie indispensable au fonctionnement pratique du système capitaliste (qui repose principalement sur la généralisation et l'exploitation du travail salarié), se trouvent donc attachées des représentations qui occultent et contredisent, sur le plan théorique, le processus réel de la source de la valeur des marchandises matérielles et immatérielles tel que l'analyste l'a reconstruit. Et Marx avait déjà clairement énoncé le principe méthodologique selon lequel

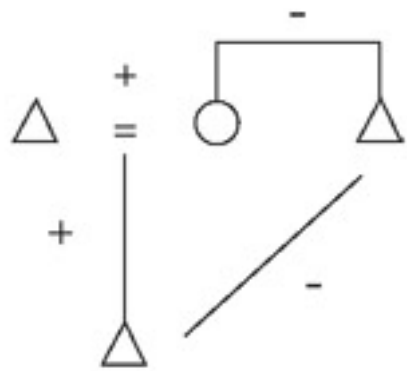
on ne peut étudier la genèse d'un système avant d'en connaître la structure, récusant tout historicisme – comme le fera Lévi-Strauss un siècle plus tard.

Celui-ci n'ignorait certainement pas Marx. Étudiant, il avait lu une partie du *Capital* et écrit un texte à son sujet. Mais en 1945, la linguistique structurale n'était pas l'objet, comme l'était *Le Capital*, de contestations scientifiques ou idéologiques. Et surtout, dans son article, Lévi-Strauss avait seulement pour objectif d'appliquer l'analyse structurale à l'étude du rapport entre deux composantes de tout système de parenté : d'un côté le système des termes par lesquels s'expriment les différentes relations de parenté, à savoir le système des appellations (père, oncle maternel, etc.), et de l'autre le système des attitudes et des conduites que les individus qui utilisent ces termes se sentent obligés de tenir par rapport à ceux auxquels ils s'adressent – attitude de respect ou de familiarité, conduite affectueuse ou hostile, etc.

Quoi qu'il en soit, Lévi-Strauss va montrer qu'il n'existe pas de relation de correspondance terme à terme entre ces deux systèmes mais qu'il n'y en a pas moins interdépendance, et que l'élément clé pour comprendre un système d'attitudes est la conduite vis-à-vis de l'oncle maternel et celle qui est attendue de sa part. C'est là le point de départ de son hypothèse de l'existence d'un « *atome de parenté* » qui combine quatre types de relations [19] :

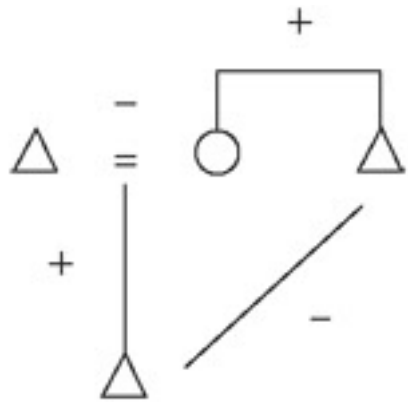
– entre un mari et sa femme (Hu-Wi) ;
– entre un frère et une sœur (B-Z) ;
– entre l'oncle maternel et le fils de sa sœur (MB-ZS) ;
– entre un père et son fils (F-S).

L'atome de parenté est donc une structure à quatre termes, composée des individus appartenant à deux générations et entre lesquels se répartissent, à chaque génération, deux couples d'oppositions corrélatives. Par exemple, aux îles Trobriand, en Mélanésie, dont le système de parenté est matrilinéaire, le rapport entre père et fils est libre et familier (+), le rapport entre l'oncle maternel et le neveu est respectueux et antagoniste (–), le rapport entre mari et femme est intime et affectueux (+), et le rapport entre frère et sœur est chargé de tabou (–) – ce que Lévi-Strauss a représenté de la façon suivante :



Système des attitudes aux îles Trobriand

Lévi-Strauss montre que ces oppositions ne dépendent pas directement du principe de descendance patri- ou matrilinéaire, puisque chez les Siuai, une société matrilinéaire des îles Salomon, la distribution des oppositions est différente : entre frère et sœur la relation est intime, entre oncle maternel et neveu elle est antagoniste, entre père et fils elle est familière, entre mari et femme elle est tendue.



On voit que deux des relations, entre mari et femme et entre frère et sœur, ont changé de signe, de nature, et sont inverses l'une de l'autre ; en revanche, deux relations sont les mêmes et soulignent de nouveau l'importance de l'oncle maternel dans les sociétés matrilinéaires, puisque c'est l'oncle qui transmet au fils de sa sœur et non à son propre fils les droits, les devoirs, les statuts attachés à son clan.

Ces deux exemples, et d'autres que nous laissons ici de côté, constituent pour Lévi-Strauss « *des applications d'une loi qui peut se formuler comme suit : dans les deux groupes, la relation entre oncle maternel et neveu est à la relation entre frère et sœur comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme, si bien qu'un couple*

de relations étant connu, il serait toujours possible de déduire l'autre » – déduire à partir d'une loi que l'on a découverte et qui est fondée sur les rapports de corrélations et d'oppositions entre les éléments d'une structure. La démonstration est faite. Lévi-Strauss manie désormais l'analyse structurale et en tire déjà des effets surprenants. Il concède cependant que sa construction de l'« atome de parenté » était volontairement simplificatrice, qu'entre les quatre individus occupant les positions de parenté qui composent cette structure peuvent exister « *des paquets d'attitudes* », et pas seulement, donc, celles qu'il a choisies, que l'avunculat n'est pas présent dans tous les systèmes de parenté, qu'ils soient matri- ou patrilinéaires, etc.

Mais son objectif théorique se situait au-delà. Il était de montrer, à l'encontre sur ce point de Radcliffe-Brown, que la famille biologique n'est pas le point de départ à partir duquel les sociétés ont élaboré leurs systèmes de parenté. La parenté existerait non pas par ce qu'elle conserve de la nature mais par ce qui l'en sépare. Et ce qui l'en sépare, c'est l'institution de la prohibition de l'inceste, qui est universelle. La prohibition de l'inceste a pour conséquence qu'un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme qui la lui cède sous la forme de sa sœur ou de sa fille.

Et cela parce que, « *dans la société humaine, ce sont les hommes qui échangent les femmes et non le contraire* ». Et Lévi-Strauss d'ajouter que la « *possibilité théorique* [que ce soit l'inverse] *peut être aussitôt éliminée sur une base expérimentale.* […] *Il reste à rechercher si certaines cultures n'ont pas tendu à réaliser une sorte d'image fictive de cette structure symétrique. Les cas n'en peuvent être que rares* [20] ».

Les cas cependant existent. Ils sont rares, en effet, mais n'en constituent pas pour autant des « *images fictives* » mais des sociétés bel et bien réelles. La prohibition de l'inceste oblige donc les familles à s'allier pour se perpétuer. La parenté ne s'établit et ne se perpétue que par des formes déterminées d'alliance, *i.e.* par l'échange des femmes entre les hommes. D'où l'importance de l'oncle maternel, du frère de l'épouse, en tant que donneur d'une femme. D'où le lien entre lui et le mari de sa sœur. D'où la présence de l'enfant issu de ce mariage dans l'atome de parenté – toutefois, Lévi-Strauss précise que l'enfant n'est pas là parce qu'il « *perpétue la race* », *i.e.* la descendance, mais « *du fait que le déséquilibre initial qui se traduit entre celui qui cède une femme et celui qui la reçoit ne peut se stabiliser que par des contre-prestations prenant place dans les générations ultérieures* ».

Une thèse fondamentale de Lévi-Strauss venait ici d'être avancée : celle du caractère secondaire des formes de descendance et de filiation au sein du fonctionnement des systèmes de parenté par rapport aux principes organisant les alliances. Cette thèse va l'opposer frontalement aux anthropologues anglo-saxons, dont la plupart

faisaient des divers modes de descendance l'axe principal des systèmes de parenté. Le débat n'est pas clos. Ce livre devrait peut-être contribuer à le clore.

L'article se termine sur deux remarques également importantes. D'abord, l'idée qu'« *un système de parenté ne possède pas la même importance dans toutes les cultures. Il fournit à certaines le principe actif qui règle toutes les relations sociales ou la plupart d'entre elles. Dans d'autres groupes, comme notre société, cette fonction est absente ou très diminuée, dans d'autres encore elle n'est que partiellement remplie* [21] ». On reconnaît là l'idée, malheureusement encore trop répandue, que la parenté est le fondement des sociétés sans État, sans castes ou classes, bref, de celles que les manuels anglo-saxons décrivent comme des *kin-based societies*. En réalité, bien que les rapports de parenté aient une importance différente selon la nature des différents types de société, nulle part ils ne sont au fondement de la société. Ce sont d'autres types de rapports sociaux qui font qu'un certain nombre de groupes humains forment une « société », les rapports qu'en Occident on appelle « politico-religieux [22] ».

La dernière idée exposée dans ce texte est que les systèmes de parenté sont des systèmes de symboles et impliquent donc l'existence de la pensée symbolique, dont il faut expliquer l'émergence chez l'homme. Or, selon Lévi-Strauss, s'il est légitime pour expliquer cette émergence d'avoir recours, dans un premier temps en tout cas, à une interprétation naturaliste, l'explication doit ensuite « *aussi radicalement changer de nature que le phénomène nouvellement apparu diffère radicalement de ceux qui l'ont précédé et préparé* ». On discerne ici, en germe, l'idée du big bang de l'émergence de la pensée symbolique, qui sera développée dans le dernier chapitre des *Structures élémentaires* et dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950). La conséquence, on le sait, fut que ce sont les femmes qui sont échangées et non les hommes.

Un dernier mot sur les circonstances qui virent naître le projet d'écrire *Les Structures élémentaires de la parenté*. Fuyant la persécution antisémite des nazis et du régime de Vichy en France, de nombreux artistes et universitaires s'étaient retrouvés à New York au début de la Seconde Guerre mondiale. À l'initiative de Boris Mirkine-Guetzévitch, juriste, fut fondée fin 1941 l'École libre des hautes études de New York. Jakobson y enseignait la linguistique structurale et Lévi-Strauss l'ethnologie, en particulier les problèmes de la parenté. Chacun suivait les cours de l'autre. C'est Jakobson qui, un jour, dit à Lévi-Strauss qu'il devait « écrire tout cela ». Lévi-Strauss n'y avait jamais songé. Il commença en 1943 l'élaboration des *Structures élémentaires de la parenté* qu'il acheva à New York le 23 février 1947 [23].

1.

C. Lévi-Strauss, « The Social Use of Kinship Terms Among Brazilian Indians », *American Anthropologist*, vol. 45, n° 3, p. 398-409.

2. *Id.*, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word*, 1945, I (2), p. 1-12.

3. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.

4. *Id.*, « The Family », *in* H. L. Shapiro (dir.), *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956, p. 261-285.

5. *Id.*, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. IX-LII.

6. *Id.*, « The Future of Kinship Studies », in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1965, p. 13-20.

7. *Id.*, préface à la 2e édition des *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Hague, Mouton, 1967, p. XIV-XXX.

8. *Id.*, *La Voie des masques*, Paris, Plon, 2e édition, 1979, p. 164-192.

9. *Id.*, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, p. 189-244.

10. *Id.*, « Du mariage dans un degré rapproché », *in* J.-C. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1984, p. 79-89.

11. *Id.*, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011.

12. *Id.*, « La sexualité humaine et l'origine de la société », *Les Temps Modernes*, n° 598, 1998, p. 78-84.

13. *Id.*, « Apologue des amibes », *in* J.-L. Jamard, M. Xanthakou et E. Terray (dir.), *En substances : textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, 2000, p. 493-496.

14. *Id.*, postface à *L'Homme*, n° 154-155, avril-septembre 2000, numéro spécial *Question de parenté*, p. 713-720.

15. *Id.*, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word*, 1945, reproduit in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 37-75.

16. *Ibid.*, p. 40.

17. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* [1859], Paris, Éditions Sociales, 1972.

18. *Id.*, *Le Capital* [1867], Paris, Éditions Sociales, 1962-1969, 8 vol.

19. Toutes les abréviations des termes et des relations de parenté sont faites à partir de l'anglais. Hu = *husband* = époux ; Wi = *wife* = épouse ; Z = *sister* = sœur ; S = *son* = fils, etc.

20. C. Lévi-Strauss, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word*, 1945, reproduit in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 57.

21.

Id., « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 37, 1948, p. 1-132.

22.

Nous avons développé cette thèse dans deux ouvrages : *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004 ; et de nouveau dans *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.

23.

Cf. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 65.

Les Structures élémentaires de la parenté

(New York, 1947, publiées à Paris en 1949)

Une remarque préliminaire s'impose. *Les Structures élémentaires de la parenté* ont été rédigées par Lévi-Strauss en vue de sa thèse d'État, soutenue devant un jury où ne figuraient que des sociologues, dont aucun n'était spécialiste de la parenté. Le livre constituait ce qu'on appelait alors la « grande thèse » du candidat, que devait compléter un autre ouvrage qui servirait de « petite thèse » – *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* [1], publiée en 1948, un an avant la publication des *Structures élémentaires* (1949).

La thèse a donc pour objet précis l'analyse des « *structures élémentaires* » de la parenté, dont Lévi-Strauss donne la définition dès les toutes premières lignes de sa préface :

> *Nous entendons par structures élémentaires de la parenté les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés, c'est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parenté, ou, si l'on préfère, les systèmes qui, tout en définissant tous les membres du groupe comme parents, distinguent ceux-ci en deux catégories : conjoints possibles et conjoints prohibés […]. Nous réservons le nom de structures complexes aux systèmes qui se limitent à définir le cercle des parents et abandonnent à d'autres mécanismes économiques ou psychologiques le soin de procéder à la détermination du conjoint* 2.

Aussitôt, Lévi-Strauss donne des exemples pour éclairer ces définitions. Un système de parenté qui fait des cousins croisés les conjoints prescrits ou préférés relève des structures élémentaires. Un système dans lequel le conjoint est acquis par transfert de richesse ou est l'objet d'un libre choix est un système complexe. Mais, y compris dans les structures élémentaires, il y a place pour le choix car plusieurs individus peuvent appartenir à la catégorie des conjoints possibles ; à l'inverse, dans les structures complexes, tout n'est pas possible car la prohibition de l'inceste exclut du mariage et/ou des unions sexuelles un certain nombre d'individus apparentés à Ego – la mère ou la fille, par exemple. Remarquons que, dans la première définition, Lévi-Strauss emploie le mot « *groupe* » dans le sens de « société » – tous les membres de la société sont les uns vis-à-vis des autres des parents à des degrés divers. Et dans la seconde définition, le terme « *parents* » désigne seulement ceux qu'on appelle les « consanguins », à l'exclusion des alliés.

Les choses sont en fait un peu plus complexes que ce que laissent entendre ces définitions, et Lévi-Strauss a été ici au plus simple. Il existe en effet des systèmes de parenté, tels les systèmes dits

« iroquois », qui possèdent dans leur nomenclature des termes distinguant les cousins parallèles et les cousins croisés, en même temps que des termes différents et spécifiques pour désigner les alliés (les parents du conjoint). Cela signifie deux choses : d'une part, que dans ces systèmes l'échange des femmes est la formule générale du mariage, ce qui engendre à la génération suivante la distinction entre cousins parallèles et cousins croisés ; d'autre part, que le mariage entre cousins n'est ni prescrit ni préféré. À chaque génération, on peut échanger des femmes avec des lignages différents. Mais il n'existe pas d'obligation à renouveler les alliances. Le système est ouvert. Les conjoints possibles sont tous les individus de sexe opposé qui appartiennent à des lignages avec lesquels le lignage d'Ego n'a jamais encore pratiqué un échange de femmes, ou y avait procédé plusieurs générations auparavant. D'où l'existence d'un vocabulaire spécifique pour désigner des alliés nouveaux qui sont d'une certaine manière des étrangers [3].

En revanche, dans un système de parenté dit « dravidien », comme il s'en trouve en Inde du Sud, en Amazonie et en Australie, le mariage avec une cousine croisée (ou un cousin, si Ego est féminin) [4] est souvent la règle, avec renouvellement régulier des alliances. Dans la terminologie employée par ces systèmes pour exprimer les relations de parenté, un même terme subsume plusieurs relations qui correspondraient, dans le système européen actuel, à des relations de consanguinité ou à des relations d'affinité. C'est ainsi que le terme pour désigner le frère de la mère, l'oncle maternel (MB), désigne pour un homme le père de l'épouse (WiF) et pour une femme le père du mari (HuF), ce que l'on écrit de la façon suivante : MB = WiF = HuF.

Symétriquement, la sœur du père (FZ), la tante paternelle, est en même temps la mère de l'épouse (WiM) et, pour une femme, la mère de l'époux (HuM) : FZ = WiM = HuM.

Ces termes font apparaître immédiatement qu'il y a eu, à la génération G + 1, un échange de sœurs entre deux hommes appartenant à deux groupes de parenté distincts (lignées, lignages, sections, clans). La sœur du père d'Ego est devenue l'épouse du frère de la mère d'Ego, et la sœur de celui-ci est devenue l'épouse du père d'Ego, sa mère. Mais comme à la génération suivante il y a renouvellement des alliances, l'oncle maternel (MB) devient le beau-père d'Ego (WiF ou HuF), et la tante paternelle d'Ego devient la belle-mère d'Ego (WiM ou HuM). Dans de tels systèmes, il n'existe pas le plus souvent de vocabulaire distinct pour désigner les relations d'affinité. Affinité et consanguinité se recouvrent. C'est à ce type de système que correspond la définition de Lévi-Strauss. En fait, la distinction entre systèmes iroquois et systèmes dravidiens n'a été clairement établie qu'en 1964 par Floyd G. Lounsbury dans un article

retentissant [5], et elle était donc parfaitement ignorée de Lévi-Strauss quand il rédigea les *Structures élémentaires* [6].

En février 1947, quand Lévi-Strauss achève la rédaction des *Structures élémentaires*, peu de travaux avaient été consacrés en France à la question de la parenté depuis l'article de Durkheim sur « La prohibition de l'inceste et ses origines », paru dans le premier volume de *L'Année sociologique* en 1898, et quelques remarques de Mauss sur les systèmes à moitiés – à l'exception notable du sinologue Marcel Granet qui, sans être anthropologue lui-même, publia en 1939 un essai de reconstitution du système de parenté de la Chine antique dans lequel était déjà présente la distinction que va élaborer Lévi-Strauss entre deux formes d'échange des femmes, l'échange restreint et l'échange généralisé [7].

Lévi-Strauss, tout en reconnaissant que Marcel Granet avait « *réussi à atteindre des vérités théoriques d'une portée plus générale et plus haute* [8] », consacrera trois chapitres des *Structures élémentaires* à la critique des hypothèses de Granet, qu'il caractérisera finalement comme « *une construction idéologique sans base objective* [9] ». Beaucoup verront de l'injustice dans ce jugement et l'expression d'une rivalité à peine déguisée [10]. Nous y reviendrons.

Lévi-Strauss a dédié son livre à Lewis H. Morgan, considéré comme le fondateur des études sur la parenté, et à l'époque, sinon oublié aux États-Unis et en Grande-Bretagne, du moins rejeté avec dédain depuis les critiques de Boas. En fait, l'œuvre de Morgan est double. C'est lui qui, le premier, organisa une gigantesque enquête mondiale sur les formes de parenté existant dans le monde à son époque. Le résultat en fut le monumental ouvrage *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* [11] (1871) – toujours utile –, et c'est en hommage à ce livre que Lévi-Strauss a dédié les *Structures élémentaires* à Morgan. Puis, dans un second ouvrage, *Ancient Society* (1877), Morgan tenta de faire correspondre chacun de ces systèmes de parenté à une étape du progrès de l'humanité, depuis le stade de la sauvagerie primitive en passant par celui de la barbarie pour atteindre finalement la Civilisation, incarnée suprêmement par le système euro-américain de parenté et la famille nucléaire monogamique [12]. C'est ce livre, inspiré par les doctrines évolutionnistes de l'époque, qui avait fait l'objet des critiques de Boas. Pour progresser en anthropologie, il fallut tenir à l'écart ce Morgan-là – qui n'est pas celui à qui Lévi-Strauss dédia ses *Structures élémentaires*.

En fait, entre les deux guerres mondiales et pendant la Seconde Guerre mondiale, alors que Lévi-Strauss se trouvait aux États-Unis, une multitude de travaux de terrain, de débats théoriques firent leur apparition, réalisés en majorité par des chercheurs américains, britanniques, australiens et par quelques Russes. Ces chercheurs, qui

comptaient parmi eux Boas, Rivers, Lowie, Kroeber, Hocart, Malinowski et bien d'autres, avaient accumulé une quantité gigantesque de données qui n'existaient pas en France et que les *Structures élémentaires* firent connaître. Lévi-Strauss affirme ainsi avoir lu 7 000 livres et articles pour rédiger les *Structures élémentaires*, et vingt ans plus tard, en 1967, lors de la réédition de l'ouvrage, il considérait cette documentation comme déjà « *poussiéreuse* », soulignant que les travaux sur la parenté s'étaient multipliés vertigineusement depuis qu'il avait rédigé son livre.

Lévi-Strauss présente celui-ci, dans la préface à la première édition, comme une étude de « *sociologie comparée* ». L'expression est durkheimienne, mais à l'époque, en France, le mot « anthropologie » n'était pas entré dans l'usage. C'est « ethnologie » qui était employé. Il le présente « *à proprement parler comme une introduction à une théorie générale des systèmes de parenté* ». Et il annonce deux autres études et ouvrages qui devraient venir compléter les *Structures élémentaires*, une étude des structures complexes de parenté et une troisième consacrée « *aux attitudes familiales qui expriment ou surmontent, par des conduites stylisées, des conflits ou des contradictions inhérents à la structure logique, telle qu'elle se révèle dans le système des appellations* ». Allusion claire à son article paru dans *Word* (1945) sur l'« *atome de parenté* ». Mais Lévi-Strauss, en 1967, déclara avoir renoncé à écrire le livre sur les structures complexes. Quant au troisième ouvrage, il ne vit jamais le jour non plus, mais Lévi-Strauss reprit à deux occasions l'analyse de l'atome de parenté : une première fois, en 1973, pour répondre à des critiques que Luc de Heusch lui avait adressées en 1958 – ce sera l'article « Réflexions sur l'atome de parenté [13] » –, et une seconde fois, en 1983, avec un article intitulé « Un atome de parenté australien », paru dans *Le Regard éloigné* [14].

Nous en venons maintenant aux deux points importants : l'architecture du livre et donc son contenu. On a prêté peu d'attention à ce que Lévi-Strauss disait de sa démarche dans la préface de son livre. Il y distingue deux moments. Dans un premier temps, il expose des hypothèses, illustre des principes et guide l'intuition. Comme les phénomènes qu'il examine dans cette première partie sont « *universels et simples* », les exemples accumulés seront là pour les illustrer plutôt que pour les démontrer. Car – et cela peut surprendre – Lévi-Strauss affirme que « *l'expérience vécue suffit à les fonder pour chaque observateur* [15] ». Cette démarche est celle de l'auteur au long des dix premiers chapitres. Puis, dans un second temps, il applique la grille d'analyse à l'examen détaillé de quatre groupes de sociétés. Il commence par l'Australie, terre classique de l'échange restreint, à l'exception du système des Murngin et de leurs voisins – une forme d'échange généralisé dont Lévi-Strauss définit le principe. Puis il

parcourt trois immenses groupes de systèmes de parenté et de sociétés [16]. Le premier groupe se répartit le long d'un axe qui s'étend de la Birmanie au sud à la Sibérie au nord. Deux systèmes illustrent cet axe : celui des Katchin au sud, celui des Gilyak au nord. Puis Lévi-Strauss consacre trois chapitres au système chinois et quatre à l'Inde. Il y analyse les formes de mariage avec la cousine croisée matrilatérale (MBD), la fille du frère de la mère, et les oppose aux systèmes avec préférence pour la fille de la sœur du père, la cousine croisée patrilatérale (FZD), qu'il déclare être une « *forme abortive* », une forme « *gagne-petit* » de l'échange restreint.

Le livre s'achève en deux temps. D'abord, un chapitre esquisse une réflexion sur les conditions du passage des structures élémentaires aux structures complexes. Lévi-Strauss voit dans le « *mariage par achat* », fort répandu en Afrique, une transformation de la formule de l'échange généralisé qui en surmonte les limites et permet de multiplier les alliances bien au-delà de ce que permet l'échange généralisé. Il voit, par ailleurs, dans l'une des huit formules de mariage présentes dans les antiques « lois de Manu » en Inde, le mariage Swayamvara, en vertu duquel la femme choisit librement son époux, l'origine, dans le monde indo-européen, des « *trois caractères fondamentaux du mariage européen moderne : la liberté du choix du conjoint dans la limite des degrés prohibés ; l'égalité des sexes devant les vœux conjugaux ; enfin l'émancipation de la parentèle et l'individualisation du contrat* [17] ». Dans le chapitre final, Lévi-Strauss expose les « *principes de la parenté* », occasion pour lui de revenir sur la nature de la prohibition de l'inceste, sur le *Totem et Tabou* de Freud, et sur l'échange des femmes entre les hommes comme conséquence de l'émergence de la pensée symbolique, échange qu'il compare à la circulation des signes dans et par le langage.

Attachons-nous maintenant à parcourir à nouveau le trajet du livre, afin d'en dégager l'argumentation théorique et les rebonds. Première surprise, après avoir annoncé à la première page de la préface que l'objet du livre est l'étude des systèmes élémentaires de parenté et en avoir donné une définition, Lévi-Strauss ouvre son étude en traitant d'un problème fort éloigné de son objet, celui des rapports entre la nature et la culture et, plus précisément, du passage de l'une à l'autre. Et d'affirmer aussitôt que la réponse à cette question se trouve dans la prohibition de l'inceste. Celle-ci est posée par lui comme « *la démarche fondamentale* grâce à *laquelle,* par *laquelle et surtout* en *laquelle s'accomplit le passage de la nature à la culture* [18] ».

Ce passage n'a pas consisté en la superposition de la culture à la nature, mais en une transformation de la nature par la culture, « *l'homme étant le seul animal qui se soit domestiqué lui-même* ». Et cette

transformation marque l'apparition d'un nouvel ordre dans la nature. « *Avant* [la prohibition de l'inceste]*, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister chez l'homme comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le* processus *par lequel la nature se dépasse elle-même* [19]. »

Formules superbes et dont l'ampleur de vue rompait magistralement avec les spéculations accumulées depuis plus d'un siècle sur l'origine de cette prohibition. Notons ici le postulat philosophique explicitement présent dans ces formules : c'est la nature qui se dépasse en l'homme, en le dotant de la capacité de s'autodomestiquer, de se transformer. Nulle vision de la création divine, mais une vision « naturaliste », en fait, matérialiste.

Paradoxalement, Lévi-Strauss ne définit pas ensuite ce qu'est l'inceste. Il nous laisse sur l'idée commune, quasi intuitive, que l'inceste est, pour un individu, le fait de s'unir sexuellement avec des individus « interdits » d'union – sa mère, ses sœurs, ses filles. Il n'est pas encore question d'échange, et encore moins de l'obligation de donner la femme à laquelle on a renoncé. En outre, l'inceste est invoqué seulement par rapport à un homme et non par rapport à une femme, pour qui la prohibition de l'inceste signifie à l'inverse l'interdiction de s'unir sexuellement et d'épouser son père, son frère, son fils, etc. Pourtant, les deux séries d'interdiction relèvent du même principe. Elles en sont l'envers et l'endroit. Mais Lévi-Strauss ne les met pas sur le même plan parce que, une fois posée la prohibition de l'inceste et l'échange devenu à la fois possible et nécessaire, ce sont les hommes qui vont échanger les femmes et non l'inverse.

On voit que cette définition à la fois banale et presque intuitive de l'inceste s'inscrit parfaitement dans les limites de l'« atome de parenté » tel que Lévi-Strauss l'avait construit dans l'article de *Word* comme étant la pièce de base, le rouage élémentaire fondamental de tout système de parenté, qu'il relève des structures élémentaires ou des structures complexes. Dans l'atome sont en effet présents les protagonistes de l'échange. Un homme et sa sœur, un père et une mère, et leurs enfants, fille et garçon.

Examinons le statut que donne Lévi-Strauss au fait et à la notion de prohibition de l'inceste dans ces premières pages. Puisque c'est par elle et en elle que s'accomplit le passage de la nature à la culture, l'interdiction doit donc logiquement avoir précédé l'apparition des rapports de parenté parmi les ancêtres de l'homme, puisqu'elle en fut la condition. Mais pour que la prohibition de l'inceste ait un sens, il faut que les rapports de parenté existent déjà ; pour que des femmes soient interdites parce qu'elles sont les sœurs, les filles (Lévi-Strauss ajoutera même la mère) de quelqu'un, d'un homme, il faut qu'elles soient déjà reliées à lui par des rapports de parenté, de filiation (père-

fille) ou de germanité (frère-sœur). Nous sommes confrontés ici à un paralogisme.

Lévi-Strauss fait en effet jouer à la prohibition de l'inceste un double rôle logique. Elle est à la fois cause et effet de cette cause. Elle est la condition d'apparition des rapports de parenté (et, pour Lévi-Strauss, de la culture dans son entier) et s'inscrit en eux, elle en constitue désormais la base à partir de laquelle se construisent et s'articulent toutes les autres pièces des systèmes de parenté. Elle naît puis devient la pièce centrale, en quelque sorte, de l'armature interne de tout système de parenté, quel qu'il soit. Mais la prohibition d'unions sexuelles entre certains membres d'un groupe humain n'a de sens que si ce groupe constitue déjà quelque chose comme un groupe de parents.

La prohibition de l'inceste ne peut donc être pensée ou posée comme un point de départ statique, mais comme un processus dynamique complexe qui fut à la fois universel, puisqu'il aurait fait passer le genre humain tout entier de l'animalité à l'humanité, et transhistorique, puisque, une fois apparu, il serait présent à toute époque de l'histoire de l'humanité. Penser la prohibition de l'inceste revient donc à penser un processus qui aurait assumé deux fonctions à deux moments de la protohistoire puis de l'histoire des hommes : expliquer la genèse des rapports de parenté chez les protohumains et expliquer également la reproduction chez les humains de ces rapports une fois ceux-ci apparus.

C'est en posant au départ la prohibition de l'inceste comme cause et comme effet de cette cause que Lévi-Strauss va procéder ensuite à la déduction et à l'enchaînement logiques des autres concepts qui lui seront nécessaires pour l'analyse des systèmes de parenté – les concepts d'exogamie, d'échange, d'alliance, etc. Bref, en posant la prohibition de l'inceste à la fois comme cause et comme effet de cette cause, Lévi-Strauss donne à ce concept un statut équivalent à celui des postulats en mathématiques. En effet, si les conséquences dérivées d'un postulat n'en expliquent pas la genèse, c'est bien de lui qu'elles tirent leur existence mathématique et leur enchaînement logique. La prohibition de l'inceste fonctionne donc comme un postulat logique et sociologique qui a l'apparence d'un paralogisme, c'est-à-dire d'un effet qui est lui-même sa propre cause ou l'inverse.

Lévi-Strauss entreprend donc de découvrir si, dans la vie animale, on observe des esquisses des éléments qui composent universellement la culture – langage, outils, institutions sociales – et il en cherche l'amorce du côté des singes anthropoïdes. Pour en conclure que « *les recherches* » poursuivies depuis une trentaine d'années sur les grands singes sont particulièrement décourageantes à cet égard [20]. Il est frappé par l'absence de langage, entre eux, et « *une totale incapacité*

d'attribuer aux sons émis ou entendus le caractère de signes [21] ». Plus important encore, « *la vie sociale des singes ne se prête à la formulation d'aucune norme* […] *aussi bien dans le domaine de la vie sexuelle qu'en ce qui concerne les autres formes d'activité* [22] ». Lévi-Strauss en conclut qu'« *aucune analyse ne permet donc de saisir le point du passage entre les faits de nature et les faits de culture et le mécanisme de leur articulation* ». Et il en déduit que, partout où l'on constate l'existence de règles, on est dans la culture. Il expose alors la manière dont il entend procéder pour avancer :

> *À défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale qui peut permettre, dans certaines limites, d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l'ordre plus complexe* 23.

Lévi-Strauss pose alors en principe que tout ce qui est universel en l'homme relève de la nature, et que tout ce qui est astreint à une règle appartient à la culture et relève du particulier. Appliquant ces critères à la prohibition de l'inceste, il constate qu'il s'agit d'une règle, mais qui, seule parmi toutes les règles sociales, possède un caractère universel. Et Lévi-Strauss de s'interroger. Cette règle est-elle, parmi les humains, réellement universelle ? N'existe-t-il pas des sociétés qui n'ont pas connu ou ne connaissent pas la prohibition de l'inceste, tels l'Égypte ancienne, le Pérou des Inca, les chefferies d'Hawaï, les royautés de Madagascar, etc. ? Il en conclut que la prohibition ne souffre d'aucune exception, car l'absence de prohibition que l'on prête à ces sociétés n'est que le point de vue d'une autre société, dont la règle est définie et s'applique autrement que celles des autres [24].

Sur ce point, Lévi-Strauss avait raison. Il n'existe aucune société qui ne s'applique une forme ou une autre de prohibition de l'inceste. Il n'existe pas non plus de société où la permissivité sexuelle soit totale et admise. Partout, les usages du sexe sont soumis à des règles, et pas seulement ceux qui sont autorisés ou interdits dans le mariage. Quant aux autres affirmations de Lévi-Strauss concernant l'absence de langage et d'outils chez les singes et même l'absence d'institutions sociales, il faut bien admettre qu'elles ont toutes été réfutées par les découvertes des chercheurs en éthologie et en primatologie qui ont suivi 1947, date à laquelle Lévi-Strauss acheva d'écrire son livre.

Concernant les mariages entre frère et sœur dans l'Égypte ancienne ou dans le Pérou des Inca, Lévi-Strauss y voyait un fait « *plus troublant* » car tout son effort théorique consistait à montrer que la parenté repose sur l'échange de femmes, sœurs ou filles, par des hommes, leurs frères ou leur père. Il va alors « s'en tirer », en quelque sorte, en invoquant un certain papyrus où il semble être question de la

possibilité pour un frère d'épouser sa sœur aînée et non pas sa sœur cadette. Sa théorie était donc « à moitié » sauve. Ce que Lévi-Strauss n'a pas pu ou voulu voir à partir de la documentation existante, c'est que le mariage entre un frère et une sœur en Égypte ou en Perse *n'était pas* un inceste. C'était la forme d'union socialement la plus *valorisée* dans ces sociétés, dans la mesure où il s'agissait d'un acte *sacré* par lequel les humains imitaient les dieux et coopéraient ainsi à l'ordre cosmique et social. Tel était aussi le cas du mariage Xwêtôdas [25] entre frère et sœur (mais aussi exceptionnellement entre père et fille) dans l'Iran ancien, qui n'était pas du tout réservé à une élite. Il était célébré par un prêtre de la religion mazdéenne qui avait lui-même épousé sa sœur. Selon cette théologie, le fils né d'un mariage Xwêtôdas possède en lui la plus exacte proportion des principes masculin et féminin, principes à la fois contraires et complémentaires. Il est l'homme le mieux armé pour combattre le mal dans l'univers et dans la société, et propager le bien. L'union de deux consanguins aussi proches que frère et sœur, et parfois même père et fille, bien loin d'être un acte pornographique et/ou incestueux, représentait la forme la plus sacrée du mariage. Cette coutume fut combattue par le christianisme et éliminée par l'islam [26].

Partant du constat que la prohibition de l'inceste est la seule règle proprement universelle parmi toutes les coutumes et croyances humaines, Lévi-Strauss va expliquer son universalité par le fait qu'elle s'applique à la vie sexuelle – qui exprime au plus haut point la « *nature animale* » de l'homme. L'instinct sexuel serait le seul qui ait « *besoin de la stimulation d'autrui* » [27].

Lévi-Strauss en déduit que « *c'est sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à tout autre, que le passage entre les deux ordres* [de la nature à la culture] *peut et* doit *nécessairement s'opérer* [28] ». Ici encore, on ne peut reprendre à son compte une telle affirmation. En effet, on sait maintenant que, bien avant l'apparition de l'*Homo sapiens sapiens* que nous sommes (120 000 av. J.-C.) et avant même celle des hommes de Neandertal (vers 300 000 av. J.-C.), le feu était déjà domestiqué par les ancêtres de ces espèces. Or, l'usage du feu est la première manifestation de séparation radicale entre la vie animale et les protohumains.

Les animaux mangent cru et ont peur du feu. Le feu est une arme et un outil. Il a permis aux protohumains de se protéger des animaux et du froid, de pénétrer dans des régions nouvelles et d'exploiter des ressources végétales et animales qui ne sont pas comestibles à moins d'être cuites. Mais surtout, le feu a incité les ancêtres des hommes à créer autour des foyers des lieux où se cuisait et se répartissait la nourriture, des lieux de partage et donc de réciprocité. Tout cela a dû avoir d'immenses conséquences sur l'organisation des sociétés

protohumaines, s'ajoutant aux effets de la domestication des « instincts sexuels », soumis à des interdits et à des règles. Mais en 1947, Lévi-Strauss n'en était pas encore à écrire le premier tome des *Mythologiques* (1964) et à procéder à l'analyse structurale des mythes amérindiens sur l'origine du feu.

Lévi-Strauss examine ensuite les explications de l'origine de la prohibition de l'inceste avancées par ses prédécesseurs, qu'il répartit en trois groupes. D'abord, ceux qui pensent, comme Morgan ou Maine, que la prohibition résulte d'une réflexion sociale et rationnelle sur les conséquences néfastes des unions consanguines. Il écarte cette explication en soulignant que ces conséquences ne sont pas connues ou comprises par les innombrables peuples qui pratiquent le mariage entre degrés très rapprochés. Par ailleurs, depuis la fin du paléolithique, l'homme, pour améliorer les espèces végétales ou animales qu'il a domestiquées, se livre à des croisements entre individus très rapprochés. Ce n'est pas de ce type d'expérience que l'humanité aurait pu tirer l'idée d'interdire l'inceste.

Le second groupe, représenté avant tout par Edward Westermarck et Ellis Havelock, avait développé la thèse qu'il existerait dans la nature humaine un instinct suscitant un sentiment de répugnance et d'horreur à l'idée de s'unir sexuellement avec des proches. Lévi-Strauss s'interroge alors : pourquoi partout des lois pour l'interdire si la nature humaine y répugne ? Et, se référant à la psychanalyse, il rappelle que ce serait plutôt le contraire, puisque spontanément en chacun peuvent surgir des désirs incestueux.

Reste le troisième groupe d'auteurs anciens, comme Spencer ou Lubbock, mais c'est Durkheim qui est principalement visé ici, parce qu'il était le seul à expliquer l'origine de la prohibition de l'inceste par des causes purement sociales, comme Lévi-Strauss. Pour Durkheim, cette interdiction serait le vestige de croyances archaïques que l'on rencontrerait encore vivaces chez les Aborigènes australiens. Le sang chez eux serait conçu comme le symbole sacré de leur commune identité clanique et totémique. Ces croyances auraient fait que le sang menstruel des femmes du clan était l'objet d'interdits puissants. Cela aurait obligé les hommes à chercher épouse dans les autres clans, où le sang et le totem des femmes des autres clans n'étaient pas pour eux frappés d'interdit. La prohibition de l'inceste était donc pour Durkheim la conséquence de la nécessité de l'exogamie.

Pour Lévi-Strauss, c'est l'inverse. C'est la prohibition de l'inceste qui impose d'aller chercher en dehors de la famille consanguine un conjoint possible, et cela, qu'il existe ou non des clans et des échanges interclaniques. D'ailleurs, s'interroge Lévi-Strauss, comment des croyances aussi particulières – renvoyant, selon Durkheim, à une époque très lointaine de l'évolution de l'humanité, dont les Aborigènes

australiens étaient selon lui les derniers témoins et les vestiges – pourraient-elles expliquer la présence universelle du tabou de l'inceste dans des sociétés et à des époques qui ne partageaient pas ces croyances ? Ces spéculations pseudo-historiques et psychologiques ne reposant sur aucune preuve, reste à « *chercher les causes profondes et omniprésentes dans toutes les sociétés et à toutes les époques* » qui ont imposé cette réglementation des relations entre les sexes.

Ces causes ne peuvent être atteintes que par l'exploration des « *fonctions toujours actuelles et vérifiables par l'expérience* » que remplit la prohibition de l'inceste. C'est donc à définir ces fonctions que sont consacrés les huit chapitres suivants. Lévi-Strauss se lance en quelque sorte à lui-même le défi d'expliquer ce que tous les chercheurs avant lui, ethnologues, sociologues, philosophes, avaient échoué à comprendre, et que la plupart des ethnologues avaient même renoncé à tenter d'expliquer [29].

L'explication de Lévi-Strauss tient dans l'enchaînement des thèses suivantes :

– la prohibition de l'inceste a pour conséquence sociale l'exogamie ;

– l'exogamie oblige à l'échange. Celui-ci est donc fondé sur la prohibition de l'inceste ;

– la prohibition de l'inceste s'imposant à tous, l'échange ne peut être que réciproque entre les familles ;

– l'échange réciproque est donc la base commune de toutes les modalités du mariage et de l'institution familiale ;

– mais qu'échange-t-on ? Le fait fondamental est que ce sont les hommes qui échangent les femmes et non le contraire. Un lien de réciprocité se crée entre les hommes au moyen des femmes, qui ne figurent pas dans ces échanges comme des partenaires, mais en tant qu'objets d'échange.

Tel est, selon nous, le cœur de la théorie de la parenté élaborée par Lévi-Strauss à cette époque. Il constitue un noyau de propositions théoriques qui fécondent jusqu'à nos jours l'étude de la parenté et ont fait faire à la recherche un pas en avant irréversible. Depuis plus d'un demi-siècle, elles agissent sur l'ensemble du champ des recherches en matière de parenté, aussi bien par les découvertes qu'elles ont favorisées que par les critiques qui leur furent adressées et dont un certain nombre, nous le verrons, sont par ailleurs pleinement justifiées.

Mais la démonstration de Lévi-Strauss se poursuit en un second moment. Il va, cette fois, s'appuyer sur un exemple qui lui permettra d'intégrer dans le cadre de sa théorie des faits aussi connus que le mariage entre cousins croisés et qui en reçoivent un sens nouveau – leur véritable sens, selon Lévi-Strauss. L'exemple est celui des organisations dualistes présentes dans de nombreuses régions du

monde. La formule la plus simple d'une société organisée selon un principe dualiste est celle d'une société divisée en deux moitiés exogamiques qui, de génération en génération, échangent entre elles leurs femmes. Les hommes de la moitié A épousent les femmes de la moitié B et, réciproquement, les hommes de la moitié B épousent les sœurs ou les filles des hommes de la moitié A.

Or, on constate que ces systèmes – ils ne sont pas les seuls à le faire – divisent les cousins en deux catégories. La première rassemble les enfants des frères du père d'Ego et ceux des sœurs de la mère d'Ego, ainsi qu'Ego lui-même et ses frères et sœurs. Dans le jargon des ethnologues, on appelle ces cousins des cousins parallèles (//) et on dit qu'ils sont assimilés à des germains (// = G). De ce fait, étant (comme) des frères et des sœurs, ils sont inépousables. En revanche, les enfants de la sœur du père (FZ) et du frère de la mère (MB) sont classés dans une autre catégorie qu'on appelle les cousins croisés et qui sont, eux, épousables. Dans une société divisée en deux moitiés exogamiques où les mêmes alliances se répètent de génération en génération, les cousins croisés sont non seulement des conjoints possibles mais des conjoints prescrits.

On voit donc que les enfants de deux frères ou de deux sœurs ne peuvent s'épouser, parce qu'ils sont également entre eux frères et sœurs et que leur union tombe sous le couperet de la prohibition de l'inceste [30]. Mais les enfants d'un frère et d'une sœur peuvent se marier. Comment donc est engendrée la distinction entre ces deux catégories de cousins, sur quoi repose-t-elle ? Sur le fait de partir d'Ego et de changer ou non de sexe quand on passe de la ligne directe aux lignes collatérales [31]. Sans changement de sexe (frère du père, sœur de la mère), les cousins sont assimilés à des frères et sœurs. Avec changement de sexe (sœur du père, frère de la mère), ils se transforment en alliés potentiels avant de le devenir réellement.

Le mariage entre cousins croisés est donc un exemple privilégié, parce qu'il permet d'apercevoir directement « *derrière le mariage l'omniprésence de la réciprocité* [32] ». Il met en évidence les fondements sociaux – et non pas biologiques ou psychologiques – de la prohibition de l'inceste puisque, du point de vue génétique, les cousins parallèles et les cousins croisés sont à la même distance génétique d'Ego, et que pourtant les premiers sont des conjoints interdits et les seconds des conjoints préférés sinon prescrits. À l'équivalence biologique ne correspond pas une équivalence sociale.

Le lien entre la prohibition de l'inceste et le mariage des cousins croisés est donc directement perceptible. La prohibition détermine ainsi avec qui on ne peut se marier, mais aussi avec qui on peut et même on doit se marier [33]. Les deux principes, l'un négatif, l'autre positif, sont intimement liés. L'un n'a pas de sens sans l'autre. L'un et

l'autre sont donc les éléments d'une structure globale. On doit alors en conclure que c'est pour la même raison que les cousins parallèles sont interdits et les cousins croisés prescrits. Or, la raison de ces oppositions complémentaires et de ces exclusions réciproques est qu'elles servent de conditions à l'échange. L'échange est ainsi le fondement de ces oppositions, qui possèdent un caractère *structural* [34]. En dernière analyse, l'échange est donc bien la raison d'être de la prohibition de l'inceste. Il en dévoile pleinement la nature réelle puisqu'il en est à la fois l'origine et le but.

C'est ainsi que le mariage entre cousins croisés apparaît comme « *la formule élémentaire du mariage par échange* [35] », et il va éclairer l'ensemble des analyses que Lévi-Strauss va ensuite consacrer à l'examen des « *structures élémentaires de la parenté* », c'est-à-dire des systèmes de parenté mettant en œuvre des formules d'échange restreint ou d'échange généralisé impliquant toutes une forme ou une autre de mariage entre cousins croisés. Le mariage entre cousins croisés rend ainsi manifeste qu'en matière de mariage, il faut toujours donner et recevoir, donner pour recevoir [36]. Si je puis me procurer une femme (je = un homme), c'est toujours parce qu'un autre homme, en position de père ou de frère, y a renoncé [37]. Et cela est vrai de toutes les sociétés et de toutes les époques, y compris de notre époque et des « *sociétés modernes* [38] ».

Lévi-Strauss, au terme de son analyse du mariage des cousins croisés, se sentira en droit d'affirmer qu'avant lui « *sa pleine portée n'a jamais été clairement perçue* [39] », puisque son analyse avait permis de découvrir – sans recourir à des spéculations sur l'évolution de l'humanité – la nature réelle de la prohibition de l'inceste et l'essence même du mariage qui, sous toutes ses formes, est un mariage par échange. Et Lévi-Strauss de rappeler sa méthode :

> *Nous avons eu soin d'éliminer toute spéculation historique, toute recherche relative aux origines, comme toute tentative pour reconstruire un ordre de succession hypothétique des institutions. En accordant au mariage des cousins croisés la première place dans notre démonstration, nous n'avons postulé ni son universalité ancienne, ni son antériorité relative par rapport à d'autres formes de mariage* [40].

Lévi-Strauss va alors souligner que le mariage des cousins croisés n'est pas un trait spécifique des seules organisations dualistes et des systèmes à moitiés exogamiques. La distinction entre cousins parallèles et croisés est présente dans de nombreux autres types de système de parenté qui ne comportent pas de division en moitiés. Il suffit que la distinction parallèle/croisé existe pour que l'échange soit possible, sans avoir besoin de rassembler les uns et les autres en deux moitiés exogames. Le principe de réciprocité peut donc fonctionner

sous deux formes : sous la forme de la simple sélection de certaines relations de parenté entre les individus qui autorisent ou interdisent leur mariage, ou sous la forme de la constitution de deux groupes fonctionnant comme des « *classes matrimoniales* » s'échangeant réciproquement des conjoints.

On aura remarqué que toute l'analyse a été conduite sans qu'il soit tenu compte de la seconde composante de tout système de parenté, les modalités de la filiation. Or, tout système de parenté combine sur deux axes des règles de filiation avec des règles d'alliance. On se souvient que, avant Lévi-Strauss, l'anthropologie anglo-saxonne avait surtout mis l'accent sur l'analyse des modes de descendance, négligeant souvent l'examen des modalités de l'alliance. Lévi-Strauss s'était engouffré dans la brèche et, de sa démonstration que tout système de parenté repose sur une forme ou une autre d'échange, il avait conclu que « *la nature de la filiation est un caractère secondaire des systèmes de parenté* [41] », insistant sur le fait que « *le mode de filiation ne constitue jamais un trait essentiel d'un système de parenté* [42] ». L'essentiel est dans l'alliance, l'échange, et non dans la descendance. Que celle-ci soit patrilinéaire ou matrilinéaire, la structure formelle des systèmes reste stable.

C'est là un point fondamental de la théorie avec lequel nous sommes en profond désaccord et sur lequel nous reviendrons. Mais qu'entendait-on en France à l'époque par le mot « filiation » ? Deux choses distinctes. D'une part, le rapport au sein de la famille des enfants à leurs parents, père et mère. D'autre part, quand il existait des groupements de parenté plus vastes que la famille et l'incluant, tels des lignages, des clans, des moitiés, etc., les liens des membres de ces groupes à un ancêtre fondateur, soit un homme, soit une femme – et selon l'un ou l'autre cas, la filiation était censée ne passer que par une seule ligne et un seul sexe, par les hommes ou par les femmes, d'ordre patrilinéaire ou matrilinéaire, donc.

Les Anglo-Saxons de leur côté employaient le terme *descent*, descendance, pour désigner ce qu'en français recouvrait le terme « filiation ». Vers 1950, ils prirent de plus en plus l'habitude d'utiliser deux mots pour désigner les deux sens que recouvrait chez eux le mot *descent*. Celui-ci fut réservé aux modes de filiation reliant les descendants d'un ancêtre commun par les hommes, par les femmes ou par les deux, et « filiation » fut mis en service pour désigner les liens reliant les enfants à leurs père et mère au sein de leur famille de naissance et d'élevage. Lévi-Strauss continua pour sa part à employer le terme « filiation » dans son double sens, ce qui lui valut l'accusation insolite et déplacée de Leach de confondre l'un avec l'autre. La réponse de Lévi-Strauss à Leach, cinglante et méprisante, fut publiée dans *L'Homme* en 1977 [43].

Ce point éclairci, on comprend de quoi parle Lévi-Strauss quand il déclare que le mode de filiation ne constitue jamais un trait essentiel d'un système de parenté. Il cite rapidement les deux principes de descendance les mieux connus à son époque, patrilinéaire et matrilinéaire. Il souligne, se référant à Swanton [44], que dans l'un et l'autre cas, la ligne qui n'est pas choisie comme porteuse de la descendance joue toujours un rôle, sans aller jusqu'à formuler la notion de « *filiation complémentaire* » qu'élaborera quelques années plus tard Meyer Fortes. Il mentionne également la notion de « *double descendance* » avancée par Murdock dès 1942 [45], considérant que c'est une notion fourre-tout mais que quelques cas existent [46]. Il note que, dans les sociétés humaines, les systèmes patri- et matrilinéaires ne sont pas équivalents, sauf sur un plan formel. Dans la société humaine, ils « *n'occupent ni la même place ni le même rang. L'oublier serait méconnaître le fait fondamental que ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire* […]. *C'est méconnaître totalement la situation initiale qui inclut les femmes au nombre des objets sur lesquels portent les transactions entre les hommes* [47] ».

La supériorité universelle, politique et sociale, des hommes sur les femmes expliquerait, selon Lévi-Strauss, deux constats empiriques. D'une part, le très petit nombre de sociétés qui sont à la fois matrilinéaires et matrilocales, la prééminence de la résidence patrilocale attestant la relation fondamentale d'asymétrie entre les sexes. Et d'autre part, le fait que « *des sociétés atteignant le stade de l'organisation politique ont tendance à généraliser le droit paternel* [48] ». Rien ne nous est dit à propos de ce stade où des sociétés « accèdent » à l'organisation politique. Comme il n'existe aucune société qui ne soit dotée d'une forme ou d'une autre de gouvernement, en l'absence d'explication complémentaire, la vision que se fait alors Lévi-Strauss du politique apparaît non seulement obscure mais sujette à critiques.

On voit déjà apparaître ici en pleine lumière l'une des limites majeures de la théorie lévistraussienne de la parenté : son incapacité ou son refus de reconnaître que la descendance joue un rôle, certes, différent de l'alliance, mais tout aussi essentiel dans le fonctionnement des systèmes de parenté, dans le jeu et les enjeux des rapports de parenté qu'ils produisent. L'axe de la descendance est celui de la transmission, et il n'assure pas seulement la reproduction, de génération en génération, d'anciennes alliances ou la production de nouvelles alliances. Il est l'axe de la transmission parce qu'il est celui de la formation et de la continuité des différents types de groupes de parenté (lignages, clans, maisons, etc.) qu'engendre la mise en pratique des divers principes de descendance aujourd'hui inventoriés et connus – principes qui, une fois posés, deviennent l'armature

interne idéelle de ces groupes, et servent donc à les produire et à les reproduire. Ce sont ces armatures qui servent de supports et de véhicules à la transmission des statuts, des fonctions, des biens immatériels et matériels qui vont circuler entre les générations et se répartir entre les descendants, de façon distincte selon que l'on a affaire à des hommes ou à des femmes, à des premiers- ou à des derniers-nés, etc. Par exemple, les droits sur la terre passeront peut-être par les femmes et les fonctions religieuses par les hommes, ou l'inverse, comme dans le cas des systèmes ambilinéaires, chez les Yakö d'Afrique par exemple.

Or, poser que « quelque chose » issu d'un ancêtre fondateur ne « descend », ne circule entre les générations qu'en passant seulement par les femmes (principe matrilinéaire) ou seulement par les hommes (principe patrilinéaire) est un coup de force culturel et une source de représentations imaginaires qui vont servir de normes pour la production des rapports sociaux qui, eux, ne seront pas exclusivement imaginaires. Néanmoins, tous les rapports de parenté engendrés par la mise en pratique d'un principe de descendance seront « marqués », imprégnés du caractère *imaginaire* de ce principe. C'est ainsi qu'aux îles Trobriand, société « matrilinéaire », le sang qui circule dans le corps des hommes comme dans celui des femmes est du sang « féminin », issu de l'ancêtre fondatrice du clan auquel ces hommes et ces femmes appartiennent par la naissance. C'est ainsi également que seules les femmes sont les génitrices des enfants, le sperme des hommes ne servant qu'à nourrir le fœtus et non à l'engendrer, etc. Et l'enfant, une fois né, appartient au clan de sa mère et se trouve placé sous l'autorité du frère de sa mère, de son oncle maternel. Par contraste, chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, une société patrilinéaire, l'enfant appartient au clan du père. Le sperme de l'homme fabrique les os et la chair du fœtus, à l'exception du nez et des doigts des mains et des pieds qu'achève le Soleil, une divinité, dans le ventre des femmes. Celles-ci ne sont pas pour les Baruya les génitrices de leurs enfants. Leur utérus est un « sac » dans lequel l'homme projette son sperme. Il est le seul géniteur (avec le Soleil) de ses enfants. Il n'y a, dans toutes ces représentations, aucune « vérité » biologique.

Les principes de descendance sont donc, dans leur essence même, des constructions culturelles tout aussi « artificielles » et ni plus ni moins « arbitraires » que la division des cousins en deux catégories, les parallèles et les croisés, qui a pour fin et pour conséquence que les premiers sont inépousables et les seconds épousables. Ils ont donc pour « raison d'être », c'est-à-dire comme but et comme effet, d'engendrer des groupes d'individus liés par des liens de parenté,

auxquels s'attachent des droits et des devoirs qui sont des enjeux existentiels pour les individus et pour le groupe auquel ils appartiennent, et dont il est de leur responsabilité qu'il puisse continuer lui aussi d'exister.

Pourquoi cette dévaluation de l'importance de la descendance chez Lévi-Strauss ? Pourquoi cette cécité dans le champ de l'analyse théorique ? La réponse se trouve dans le rôle qu'il prête à la prohibition de l'inceste dans le passage de la nature à la culture, qui l'entraîne à repousser la descendance (pour lui, la filiation) du côté de la nature et du biologique. Lisons-le :

> *La culture, impuissante devant la filiation, prend conscience de ses droits, en même temps que d'elle-même, devant le phénomène tout différent de l'alliance, le seul sur lequel la nature n'ait pas déjà tout dit* **49**.

La filiation est donc ici tirée vers la « consanguinité », au sens d'un ensemble de relations biologiques entre les humains relevant du domaine de la nature. Cela pourrait correspondre à l'un des deux sens du mot « filiation » tel que l'employait Lévi-Strauss, c'est-à-dire les liens biologiques qui rattachent les enfants à l'homme et à la femme qui les ont conçus. Mais cela n'a rien à voir avec les rapports imaginaires que des hommes et des femmes sont supposés entretenir avec leur ancêtre commun. Continuons :

> *La prohibition de l'inceste exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance* **50**.

Or, nous venons de le montrer, l'invention et la mise en pratique d'un principe de descendance correspondent également et exactement à un passage du fait naturel de la consanguinité à un fait culturel, à savoir l'attribution d'un rôle différent – rôle attaché à l'un des sexes plutôt qu'à l'autre – dans la transmission d'une composante essentielle, le plus souvent imaginaire, donc invérifiable, de l'identité des individus et d'un groupe. D'ailleurs Lévi-Strauss a lui-même démontré que « *le passage de l'état de nature à l'état de culture se définit par l'aptitude, de la part de l'homme, à penser des relations biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions : opposition entre les hommes propriétaires et les femmes appropriées ; opposition, parmi ces dernières, entre les épouses, femmes acquises, et les sœurs et les filles, femmes cédées* **51** ».

On peut constater que l'aptitude à investir des relations biologiques de significations sociales opposées ne sert ici qu'à démontrer une fois de plus que cette aptitude est réservée aux hommes, car dans le texte le mot « homme » ne désigne manifestement pas le genre humain,

l'humanité, composée d'hommes et de femmes. Mais avant d'explorer ce que Lévi-Strauss dit de la supériorité des hommes sur les femmes, revenons aux raisons profondes de sa cécité devant le rôle fondamental de la descendance. C'est en fait la conséquence directe du rôle qu'il avait attribué à la prohibition de l'inceste. Celle-ci, proclame-t-il, est « *la règle par excellence, la seule universelle et qui assure la prise de la culture sur la nature* » ; « *elle constitue la démarche fondamentale* grâce à *laquelle,* par *laquelle et surtout* en *laquelle s'accomplit le passage de la nature à la culture* […]. *Avant elle, la culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain* […]. *Elle opère et par elle-même constitue l'avènement d'un ordre nouveau* » [52].

Recourant exclusivement à la prohibition de l'inceste pour rendre compte du passage de la nature à la culture et de la « prise » de la culture sur la nature, Lévi-Strauss n'avait plus la possibilité de « voir », de constater le rôle culturel spécifique que les principes de descendance jouent dans *la transformation des relations biologiques en réalités sociales et culturelles*. Autre conséquence : il ne pouvait dès lors reconnaître que l'inceste subvertit et détruit tout autant les relations de descendance que les relations d'alliance. De ce fait, une grande partie de ses critiques adressées aux explications de l'inceste développées par Malinowski et Brenda Seligman sont irrecevables. Pour le démontrer, un exemple simple suffira. Un homme qui a des relations sexuelles avec sa fille au sein de la famille monogamique européenne actuelle non seulement met sa fille et son épouse en position de rivales et porte atteinte aux liens de solidarité et aux rapports d'autorité entre générations qui assurent la cohésion de la famille mais, en dévalorisant son épouse au profit de sa fille, il compromet aussi ses rapports avec la famille de son épouse, c'est-à-dire l'alliance qu'il avait nouée par son mariage avec cette même famille.

Pour faire court, l'inceste subvertit en même temps et tout autant les relations d'alliance entre les familles que les relations internes à la famille, ce que l'on appelle les relations de « consanguinité ». Lévi-Strauss l'a montré pour l'alliance, Malinowski l'avait montré pour la « consanguinité ». Les deux théories sont complémentaires – et nécessaires.

L'approche partiale de Lévi-Strauss a eu pour conséquence de produire une théorie innovante mais partielle de la parenté. Si l'on veut se risquer à une théorie générale de la parenté, comme c'était son but en 1947, il faut donc aujourd'hui conserver son analyse des fondements de l'alliance et lui adjoindre, entre autres, une analyse des fondements des principes de descendance ainsi qu'une analyse des

représentations des processus de la conception des enfants, qui expriment dans chaque société la manière dont celle-ci se représente ce qu'un enfant reçoit de ses ascendants et de leurs alliances.

C'est précisément parce que l'axe de la descendance est investi d'enjeux spécifiques et fondamentaux que l'on peut expliquer pourquoi les terminologies de parenté conservent la même structure que le principe de la descendance – patrilinéaire, matrilinéaire ou autre. Donnons un exemple, celui des terminologies dites « iroquoises », qui distinguent les cousins parallèles et les cousins croisés en G_0, et fusionnent en G_{+1} le père et les frères du père sous un même terme, ainsi que la mère et les sœurs de la mère sous un autre et même terme. Mais cette terminologie, à la différence de celles des systèmes dravidien et australien qui, eux aussi, distinguent les cousins en parallèles et en croisés, ne contient aucune règle qui indiquerait que le mariage entre cousins croisés est prescrit ou préféré.

Ce type de terminologie est très répandu en Mélanésie, en Amérique du Nord, etc. Or, le principe de descendance chez les Iroquois est matrilinéaire alors qu'en Mélanésie, chez les Baruya par exemple, dont la terminologie de parenté a la même structure que celle des Iroquois, le principe de descendance est patrilinéaire. Cela prouve que la descendance porte d'autres enjeux sociaux que l'alliance et est en grande partie indépendante de celle-ci. Mais la descendance ne peut pas plus se détacher de l'alliance – du fait même de la prohibition de l'inceste – que l'alliance ne peut se détacher de la descendance, puisque c'est celle-ci qui assure qu'à chaque génération on pourra de nouveau nouer de nouvelles alliances ou en renouveler d'anciennes.

Les alliances permettent la descendance, la descendance impose les alliances. La descendance, bien loin d'être un caractère secondaire de la parenté, comme l'affirme Lévi-Strauss, est donc tout autant une « *règle universelle* » de la parenté que la prohibition de l'inceste, posée par Lévi-Strauss comme « *la seule règle universelle* », la seule à permettre le passage de la nature à la culture, à pouvoir transformer la nature en culture. La descendance est la seconde règle universelle, parce qu'il faut toujours que soit mis en œuvre un principe de descendance pour qu'il existe un système de parenté.

Les principes de descendance sont très peu nombreux, mais il faut toujours qu'existe *un* principe de descendance pour que s'institue un système de parenté. De même, quelles que soient les variations des définitions et du champ d'application de la prohibition de l'inceste, il faut toujours qu'*une* forme de prohibition de l'inceste soit à l'œuvre pour qu'un système de parenté existe. C'est à la condition de tenir les deux principes pour également essentiels qu'une théorie générale de la parenté est possible. La prohibition de l'inceste joue un rôle positif par ses exclusions qui obligent à l'échange. La descendance joue un rôle

positif par des inclusions qui canalisent et règlent les transmissions.

L'un des enjeux essentiels de la descendance est d'abord de déterminer l'appartenance des enfants qui vont naître des alliances d'un groupe de descendance avec d'autres groupes : est-ce que les enfants appartiendront au groupe de leur mère ou à celui de leur père ? Ou, dit autrement, est-ce que ce sont les filles qui produiront de nouveaux membres pour le groupe, ou leurs frères ? Les enfants d'un frère et d'une sœur hériteront-ils des mêmes choses ou de choses différentes ? Chaque fois, c'est la conception qu'une société se fait du rôle et des contributions de l'homme et de la femme du point de vue de son fonctionnement et de sa perpétuation qui est engagée, et cette conception a valeur existentielle pour ses membres. Où l'on voit que le choix d'un principe de descendance structure les groupes de parenté que sa mise en pratique contribue à engendrer et à reproduire, qu'il sert alors d'axe pour la transmission, génération après génération, des différentes composantes sociales, matérielles, immatérielles, imaginaires (aux yeux d'autres cultures) dont la combinaison définit l'identité sociale et culturelle de ces groupes à leurs propres yeux.

Ayant montré que la descendance est un invariant aussi universel que la prohibition de l'inceste et que l'une et l'autre sont les règles de base de tout système de parenté connu (ou possible), il nous est loisible de reprendre l'examen des *Structures élémentaires de la parenté* où nous l'avions laissé et de tirer profit des analyses que Lévi-Strauss a consacrées à l'« *univers des règles* », mais en « élargissant » désormais ses conclusions afin d'intégrer ce que nous venons d'exposer à propos de la descendance car la culture, contrairement à ce qu'il avait prétendu, n'a pas été « *impuissante devant la filiation* ».

Pour que la production de rapports de parenté ait été et soit toujours possible, il y a fallu (et il y faut) des opérations mentales qui mettent en œuvre « *certaines structures fondamentales de l'esprit humain* », des structures présentes chez tous les humains de toutes les époques et de toutes les sociétés, donc universelles et vérifiables par chacun de nous. Il faut, selon Lévi-Strauss :

– que la notion de règle soit comprise et que les rapports des hommes entre eux et avec la nature soient soumis à des règles ;

– que la notion de réciprocité soit comprise et qu'elle serve de principe aux échanges de dons entre les humains ;

–que le caractère synthétique du don soit reconnu, c'est-à-dire « *que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée* [53] ».

Ces notions sont universelles parce qu'elles appartiennent à « *un fonds commun et indifférencié de structures mentales et de schèmes de sociabilité où chaque culture puise les éléments qui lui permettront de construire son modèle particulier* [54] ». Et parce que universels et

dépendant de structures fondamentales de l'esprit humain, ces schèmes mentaux et de sociabilité sont présents chez tous les enfants qui naissent et qui en feront chacun l'usage que sa culture particulière exigera. Dans un très beau passage, Lévi-Strauss écrit :

> *Chaque enfant apporte en naissant, et sous forme de structures mentales ébauchées, l'intégralité des moyens dont l'humanité dispose de toute éternité pour définir ses relations au Monde et ses relations à Autrui. Mais ces structures sont exclusives* […]. *Chaque type d'organisation sociale représente donc un choix, que le groupe* [= la société] *impose et perpétue 55.*

En mettant en évidence l'existence d'opérations et de schèmes mentaux et de sociabilité communs à toute l'humanité, Lévi-Strauss démontre que la diversité des formes de société et de culture, chacune relative à son époque et à son lieu, n'exclut pas – mais au contraire présuppose – l'universalité des structures fondamentales de l'esprit humain. Le relativisme absolu n'a donc pas de sens car, au-delà de ce qui distingue et sépare les cultures et les formes de société, existent des structures mentales et des schèmes de sociabilité présents et agissant dans toutes les sociétés et à toutes les époques, faisant que chaque société constitue une combinaison singulière de structures universelles et de structures particulières, qui ne s'opposent pas entre elles puisque les premières sont la condition d'existence des secondes et sont en même temps la forme particulière qu'elles revêtent quand elles se transforment en réalités sociales.

Examinons donc les trois conditions énumérées précédemment.

1. Que la notion de règle doive être comprise pour qu'une vie en commun existe et que la vie sociale soit soumise à des règles, cela est évident. Que la prohibition de l'inceste soit la seule règle universelle, cela ne l'est pas. On a vu que, pour la production de n'importe quel système de parenté, il fallait que deux règles universelles existent et combinent leur action. Mais beaucoup d'autres règles sont également nécessaires, qui constituent des conditions de la vie sociale et culturelle des hommes. Il suffit de mentionner les règles de la division du travail entre les sexes, les règles du langage, etc. Certaines règles sont consenties, d'autres ne le sont pas ou pas complètement. Nous laisserons de côté pour l'instant le problème de la nature « inconsciente » des règles.

2. La deuxième condition nécessaire pour que l'échange existe, on l'a dit, c'est que la notion de réciprocité soit comprise et serve de principe aux échanges de dons entre les humains. Lévi-Strauss se place ici dans le prolongement des analyses de Mauss dans l'« Essai sur le don [56] », mais il n'en utilise qu'une partie. Mauss avait en effet

démontré qu'un don ne peut se comprendre isolément. Un don est toujours le premier moment d'une chaîne de trois actes qui instituent à chaque fois des rapports différents entre deux partenaires qui peuvent être des individus et/ou des groupes. Donner, c'est séparer quelque chose de soi pour l'offrir à un autre. C'est partager quelque chose de soi avec un autre. Mais le don n'existe que si l'autre l'accepte. S'il le refuse, le don ne se réalise pas et le refus du don fait naître un rapport négatif, hostile entre les deux acteurs concernés. Mais, si le don est accepté, alors se crée un rapport nouveau entre les deux acteurs. En acceptant le don, celui qui le reçoit se retrouve dans l'obligation de donner à son tour à celui qui lui avait fait le don. Donner à son tour est le troisième moment de cette chaîne de trois actes que constitue le don. Et donner à son tour n'est pas rendre, n'est pas « rembourser », comme beaucoup l'affirment en projetant sur la logique des dons la logique des échanges marchands.

Donner à son tour, c'est créer à son tour chez celui qui a donné une dette qui restaure l'équivalence sociale des deux partenaires tout en les obligeant par la suite à des dons réciproques en biens et/ou en services qui jamais n'ont pour but d'effacer les dettes. On attend seulement qu'avec le temps elles « s'éteignent ». La création de dettes réciproques fait que chacun est à la fois supérieur à l'autre comme donateur ($>$) et l'obligé de l'autre comme donataire ($<$) :

$$(a \Rightarrow b) \rightarrow (a \approxeq b)$$

À la différence des marchandises qu'on vend et qu'on achète, qui se détachent de celui qui les vend pour s'attacher à celui qui les achète et qui, de ce fait, sont pleinement aliénées, les choses qui sont l'objet d'un don sont à la fois aliénées – parce que transférées à d'autres – et inaliénées, puisque quelque chose de celui qui donne reste attaché à la chose qu'il donne et entraîne l'obligation chez celui qui accepte le don de donner à son tour à celui qui lui a fait ce don.

À partir de cette analyse de la structure de base de tout échange de dons, Mauss distinguait entre les dons non antagonistes et les dons antagonistes, tel le potlatch des Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord (Kwakiutl, Tlingit, etc.) décrit par Boas, ou le *Kula* des Mélanésiens des îles Trobriand et voisines, décrit par Malinowski. Mauss s'intéressait avant tout aux dons antagonistes ; les autres l'intéressaient peu. Il mentionne rapidement, comme exemples de dons non antagonistes, les échanges de femmes, de biens, de services rituels entre les deux moitiés composant certaines sociétés d'Australie et d'Amérique. Mais rien de plus. En revanche, les dons non antagonistes intéressaient Lévi-Strauss dans la mesure où, pour lui, la parenté repose sur l'échange réciproque des femmes entre les hommes et pour les hommes, maîtres du pouvoir social et politique.

La logique des dons antagonistes n'est pas la même car leur but n'est pas le même. Dans le potlatch par exemple, plusieurs clans à travers leurs chefs rivalisent pour occuper une fonction, détenir un titre, un rang déjà tenu par un clan mais remis en jeu à la mort de son détenteur. L'enjeu est d'occuper un rang dans une hiérarchie. Le don est alors un instrument de « guerre » dans une compétition au terme de laquelle un seul clan sera vainqueur, et les autres placés sous lui. La logique est alors de donner plus qu'aucun rival ne pourra donner en retour ou de donner en retour plus que l'autre ou les autres n'avaient donné. (Le plus est à la fois quantitatif et qualitatif, tels le sacrifice d'esclaves, la destruction ostentatoire de choses précieuses, etc.) Le don n'est plus pratiqué de manière à restaurer l'équilibre et l'égalité de statut entre les partenaires, mais à écraser les rivaux et à démontrer leur non-équivalence. Le don antagoniste est donc pratiqué dans des sociétés fondées à la fois sur des rapports réciproques et sur des rapports hiérarchiques et de subordination. Lévi-Strauss aurait pu exploiter ces analyses de Mauss des dons antagonistes pour éclairer les rapports hiérarchiques entre nobles, gens du commun, esclaves, etc., dans les sociétés à chefferie et à échange généralisé telles que les Katchin, les Naga, etc. Il ne l'a pas fait.

3. Dernier point. Mauss avait indiqué en passant que, dans les sociétés à potlatch, les choses sacrées ne faisaient jamais l'objet du potlatch et étaient conservées au sein des clans. Puis il n'avait plus prêté attention à ce fait, qui a pourtant une importance fondamentale et que nous avons analysé dans *L'Énigme du don* [57]. Car ces biens matériels et immatériels qu'on ne donne pas, qu'on ne vend pas, sont gardés pour être transmis. Ils sont soustraits ou même retirés de la circulation pour être donnés à des descendants existants ou potentiels. Or, ce qui est gardé pour être transmis porte et transporte avec soi, de génération en génération, des éléments fondamentaux de l'identité d'une personne et/ou d'un groupe, et témoigne de son origine (historique ou mythique, imaginaire ou réelle). Et ce sont les rapports de descendance qui sont le vecteur principal de ces dons et de ces passages. Lévi-Strauss en a négligé l'importance tout le temps qu'il fit de l'alliance le fondement unique de la parenté. Mais lorsqu'en 1975 il examinera de près une forme de parenté dont il avait entrevu l'existence sans encore vraiment s'y intéresser – le système des « maisons » –, il sera conduit à le reconnaître. Transmettre, c'est conserver pour donner. Échanger, c'est donner pour recevoir.

Reste à examiner une dernière condition présentée par Lévi-Strauss comme un préalable à l'échange des femmes entre les hommes, mais également à tous les dons non antagonistes. Ces échanges réciproques impliquent en effet que soit compris le fait que donner transforme donateur et donataire en partenaires et ajoute cette valeur nouvelle,

purement sociale, à la valeur de ce qui fait l'objet du don. Son analyse, sur ce point, est parfaitement pertinente et n'appelle aucun commentaire.

Mais la démarche de Lévi-Strauss va au-delà. Pour lui, le social n'est pas séparable du « *mental* », et aucun rapport social ne saurait exister sans l'intervention d'opérations de la pensée qui puisent leur source dans les structures fondamentales de l'esprit humain. On a vu à propos de la prohibition de l'inceste ou de la division des cousins en parallèles et en croisés que des relations biologiques sont pensées sous la forme d'un système d'oppositions. Opposer, c'est à la fois exclure et inclure à partir des principes mêmes qui structurent le système des oppositions. Les individus acquièrent leur caractère d'être épousables ou inépousables, non du fait qu'ils possèdent telle ou telle essence différente, mais qu'ils sont placés dans « *un système de relations antithétiques dont le rôle est de fonder des inclusions par des exclusions et réciproquement parce que c'est là le seul moyen d'instaurer la réciprocité qui est la raison de toute entreprise* [58] ».

Mais penser, ce n'est pas seulement percevoir des rapports existants ou en imaginer qui n'existent pas encore ; c'est aussi appréhender ou imaginer des rapports entre des rapports. Et c'est, de fait, cette opération qui engendre la bipartition des cousins en parallèles et en croisés.

> *Avant les institutions et comme leur condition, il y a, en vérité, l'appréhension d'un rapport, ou plus exactement l'appréhension de l'opposition entre deux rapports* [qui] *concernent tous deux la ligne directe et la ligne collatérale ; et la différence provient de ce que ces deux lignes peuvent être reliées par l'intermédiaire de parents de même sexe ou par l'intermédiaire de parents de sexe différent. Pourquoi cette différence est-elle conçue comme une opposition ?* […] *Le phénomène positif et le phénomène négatif ne sont rien par eux-mêmes, mais constituent les éléments d'un tout* […]. *Les cousins croisés sont recommandés pour la même raison qui fait que les cousins parallèles sont exclus* 59.

Pour Lévi-Strauss, les rapports priment sur les termes qu'ils unissent et la représentation de ces rapports précède donc logiquement leur réalisation. Ce qui est une condition logique devient ensuite un élément de la structure immanente des rapports imaginés, et si ceux-ci sont réalisés, elle devient la structure immanente des rapports réels. « *La parenté doit être interprétée comme un phénomène de structure et non comme le résultat d'une simple juxtaposition de termes et de coutumes* [60]. »

La formule ne concerne pas seulement la parenté mais toutes les institutions humaines : « *Les institutions humaines sont des structures dont le tout, c'est-à-dire le principe régulateur, peut être donné avant les*

parties [61]. »

Pour reprendre l'exemple de la parenté : « *Il* [faut] *traiter le mariage des cousins croisés, les règles d'exogamie et l'organisation dualiste comme autant d'exemples de la récurrence d'une structure fondamentale* [et] *interpréter cette structure par ses caractères globaux, au lieu de la désagréger en pièces et en morceaux dont la juxtaposition* […] *reste dépourvue de signification intrinsèque* [62]. »

Nous avons vu que l'échange était la raison d'être de ces oppositions et de ces institutions. Le rapport d'échange était donc donné antérieurement et indépendamment des personnes ou des choses échangées. « *L'échange est seulement un aspect d'une structure globale de réciprocité qui fait l'objet – dans des conditions qui restent encore à préciser – d'une appréhension immédiate et intuitive de la part de l'homme social* [63]. »

Mais l'échange ne peut faire l'objet d'une appréhension immédiate que parce qu'il mobilise des structures abstraites de l'esprit humain. « *La dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes définies ou sous des formes floues, constituent* […] *les données fondamentales et immédiates de la réalité* mentale et sociale *et on doit reconnaître en elles les* points de départ *de toute tentative d'explication* [64]. »

Nous sommes donc renvoyés à des structures plus profondes de l'esprit humain et à des niveaux plus abstraits : « *Plus nous nous enfonçons vers les niveaux profonds de la vie mentale, plus celle-ci nous présente des structures, dont le nombre diminue en même temps que s'accroissent leur rigueur et leur simplicité* [65]. »

À ces niveaux, il ne peut exister de différences entre les modes de pensée des peuples dits « primitifs » et ceux des peuples dits « civilisés ». Cette position de Lévi-Strauss sera celle qui le guidera dans l'analyse des structures de la pensée mythique. Nous le constaterons quand nous examinerons cet aspect de son œuvre. Mais Lévi-Strauss ne se contente pas d'affirmer l'immanence en l'esprit humain d'un certain nombre de structures fondamentales, identiques, donc, chez tout être humain. Il va plus loin et, franchissant les bornes des sciences humaines et sociales, il affirme que « *les lois de la pensée – primitive ou civilisée – sont les mêmes que celles qui s'expriment dans la réalité physique et dans la réalité sociale, qui n'en est elle-même qu'un des aspects* [66] ».

De telles généralisations, de telles prises de position sont normalement caractéristiques d'une démarche philosophique. Lévi-Strauss affirme donc son matérialisme, ce qui explique qu'il reprenne à son compte une citation de la *Dialectique de la nature* de Friedrich Engels [67], qui écrivait : « *C'est de l'histoire de la nature et de celle des sociétés humaines que sont abstraites les lois de la dialectique. Car elles ne*

sont pas autre chose que les lois les plus générales de ces deux aspects du développement historique, et de la pensée elle-même [68]. »

Les analyses et les thèses développées par Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires* débouchent donc sur un problème fondamental dont lui-même était parfaitement conscient, celui de l'explication en sciences sociales. Quelle est la part de la pensée consciente – qui est toujours la pensée d'individus singuliers – et celle des structures fondamentales de l'esprit humain – qui, elles, sont partagées par tous – dans l'élaboration et la production des rapports des hommes entre eux et avec la nature, rapports qui changent et auxquels sont attachées des croyances et des coutumes qui se disent avec les mots de multiples langues différentes ?

Car pour que des rapports sociaux puissent être reproduits par les hommes et les femmes qui y sont engagés, il faut que leurs « *principes régulateurs* » – leur logique – soient compris et présents dans leur pensée, dans leur tête, sous une forme idéelle et idéologique, c'est-à-dire comme un ensemble de normes et de croyances qui légitiment ces normes. C'est à travers ces formes de conscience et grâce à elles que les principes d'un système social se présentent comme des normes de conduite et d'action à respecter par les individus qui appartiennent à ce système. Cette forme idéelle et idéologique ne peut avoir été livrée toute faite à la conscience des membres d'une société par leur inconscient. Elle doit avoir été « *élaborée* », et c'est la raison pour laquelle elle fonctionne comme « *une sorte de rationalisation* [69] », selon l'expression de Lévi-Strauss lui-même, des solutions qu'avait choisies cette société (par le travail théorique de certains de ses membres) pour répondre aux problèmes qu'elle devait résoudre afin d'exister en tant que société. De ce fait, les représentations idéelles et idéologiques qui servent, au sein d'une société, à transformer les principes régulateurs de son système social en normes de conduite pour chacun de ses membres ne peuvent que porter les marques de la culture et de l'époque dans lesquelles elles ont été élaborées.

Il faudrait alors expliquer pourquoi le même type de système de parenté est apparu plusieurs fois au cours de l'histoire de l'humanité, au sein de sociétés qui n'ont jamais été en contact historique ou géographique. Citons comme exemples le cas des systèmes dits « dravidiens » présents aussi bien dans l'Inde du Sud, l'Amazonie et l'Australie, ou celui des systèmes dit « eskimo », que l'on trouve chez les Inuit (le terme qui a remplacé le mot « Eskimo », jugé dépréciatif par les Inuit), chez les Garia de Nouvelle-Guinée, dans certaines îles d'Indonésie, en Europe occidentale et dans les populations d'origine européenne ou européanisées d'Amérique du Nord et du Sud.

Bien entendu, l'apparition historique de ces divers systèmes a impliqué partout la mise en œuvre des structures fondamentales de

l'esprit humain, puisque celles-ci sont communes à tous les humains. Mais, parce qu'elles leur sont communes, elles ne suffisent pas à expliquer pourquoi certains humains ont « choisi » d'exister au sein d'un système dravidien et d'autres au sein d'un système eskimo ; et elles expliquent encore moins le fait que plusieurs sociétés aient pu faire ces mêmes choix sans avoir jamais été en contact. Ont-elles été confrontées aux mêmes problèmes et entraînées à choisir les mêmes solutions ? Mais quels problèmes semblables auraient incité les habitants de l'Inde du Sud ou les Indiens d'Amazonie à élaborer pour eux-mêmes un système de type dravidien, qui distingue entre cousins parallèles et cousins croisés et prescrit le mariage avec l'une des cousines croisées, matrilatérale en Inde, bilatérale ou matrilatérale en Amazonie ? La recherche en anthropologie n'a pas progressé sur ces questions depuis les *Structures élémentaires*.

Reste le problème de la part que joue la pensée consciente dans l'élaboration des principes qui engendrent les rapports de parenté existant dans les sociétés et qui se présentent sous forme de systèmes. Pour tous les ethnologues qui ont fait du terrain suffisamment longtemps pour comprendre la nature et le fonctionnement des rapports de parenté propres à la société dans laquelle ils vivaient, cette part consciente est grande. Lévi-Strauss, qui penchait pour la position de Boas – lequel affirmait que « les phénomènes sociaux (langage, croyances, coutumes, techniques, etc.) présentent ce caractère commun d'être élaborés par l'esprit au niveau de la pensée inconsciente » –, se pose la question de la valeur de vérité des « *théories locales développées par la conscience indigène pour mettre en forme ses propres problèmes* ».

Il va de soi qu'aucune de ces théories « indigènes » ne cherche à découvrir les fondements universels de tout système de parenté que sont par exemple la prohibition de l'inceste et les principes de la descendance. Ce n'est pas leur but. Mais ces théories indigènes explicitent en général très clairement les principes régulateurs du système de parenté tels qu'ils fonctionnent dans leur société. Lévi-Strauss en cite quelques exemples, déjà célèbres de son temps. Car, à cette époque, les anthropologues travaillant en Australie pouvaient observer la diffusion des systèmes à sections et/ou à sous-sections entre les tribus de l'intérieur du continent australien. C'est vers 1932 que ce type de système parvient chez les Pintupi [70], et un peu plus tard chez les Ngaantjatjarra [71]. Stanner, qui avait été témoin de la diffusion du système chez les Murinbata, écrivait ceci, que Lévi-Strauss a reproduit dans son livre :

> C'est sous forme de principes théoriques que les indigènes transportent le système des sous-sections d'une tribu à l'autre.

> Ceux qui mettent en doute l'aptitude des indigènes au raisonnement abstrait ne les ont jamais entendus exposer à leurs compagnons comment les sous-sections fonctionnent, en appliquant des déductions théoriques au cas considéré. C'est de cette façon qu'une abstraction se transforme en réalité, en être de chair et de sang 72.

L'autre exemple célèbre, également repris par Lévi-Strauss, est celui des habitants d'Ambrym qui, en deux occasions, avaient dessiné sur le sol, à l'intention de l'anthropologue Arthur B. Deacon, des diagrammes décrivant le fonctionnement d'un système très complexe mettant apparemment en jeu six classes matrimoniales 73.

Ces deux exemples suffisent à montrer que le travail conscient de la pensée joue un grand rôle dans l'élaboration et la diffusion des systèmes de parenté, qui ne sont jamais faits de pièces et de morceaux mais sont des ensembles cohérents de rapports sociaux construits à partir d'une logique propre qui leur est, d'emblée, immanente. Comme le nombre de types de systèmes de parenté existant de par le monde est très réduit (autour d'une dizaine 74), et comme toutes les sociétés connues disposent d'un système de parenté, les centaines de systèmes de parenté inventoriés et décrits par les anthropologues ne sont que des variétés locales de l'un ou l'autre de la petite dizaine de types de systèmes de parenté aujourd'hui connue.

Nous abordons finalement le dernier point de l'argumentation de Lévi-Strauss. La parenté, du fait de la prohibition de l'inceste, implique toujours un échange, et ce sont les femmes qui sont échangées par les hommes « *et non le contraire* ». Cette thèse a suscité tant de polémiques – qui se poursuivent encore – que nous voudrions reconstituer le plus exactement possible la démonstration que son auteur en a faite, afin d'en mettre clairement en évidence et les points forts et la faille.

Lévi-Strauss part d'un fait qu'il pose comme universel : « *L'autorité politique, ou simplement sociale, appartient toujours aux hommes, et cette priorité masculine présente un caractère constant* […]. *Elle impose son modèle à tous les aspects de la vie sociale* 75. »

Ou encore : « *Le primat des rapports sur les termes qu'ils unissent ne doit jamais faire oublier que ces termes sont des êtres humains, que ces êtres humains sont des individus de sexe différent, et que la relation entre les sexes n'est jamais symétrique* […]. *L'oublier serait méconnaître le fait fondamental que ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire* 76. »

Que sont donc les femmes par rapport aux hommes ? « *Les femmes ne sont pas, d'abord, un signe de valeur sociale, mais un stimulant naturel ; et le stimulant du seul instinct dont la satisfaction puisse être différée ; le*

seul, par conséquent, pour lequel dans l'acte d'échange la transformation puisse s'opérer du stimulant au signe et, définissant par cette démarche fondamentale le passage de la nature à la culture, s'épanouir en institution [77]. »

La femme, de stimulant sexuel, devient signe. Elle est « *d'une part objet de désir propre et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation et, en même temps, sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de le lier en se l'alliant* [78] ». Stimulant sexuel, signe, la femme est aussi un bien qui a une valeur. Les femmes « *constituent le bien par excellence* [79] ». Elle est même « *le suprême cadeau parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques* [80] ».

Du fait de la division du travail entre les sexes, le mariage, « *dans la plupart des sociétés primitives comme aussi – mais à moindre degré – dans les classes rurales de notre société, présente une tout autre importance, non pas érotique, mais économique* [81] ».

Dans ces sociétés, les situations de célibataire ou d'orphelin sont des « *calamités* » et « *le mariage présente une importance vitale pour chaque individu* » [82].

Notons que nulle part, dans les *Structures élémentaires*, la femme n'est créditée du fait de faire des enfants et d'assumer la descendance soit de son groupe de parenté, soit de celui de son époux. Elle est importante par sa participation à la production des moyens matériels d'existence (nourriture par exemple) et par le fait qu'elle peut être échangée pour nouer des alliances. Elle est mise « en valeur » parce qu'elle est le moyen de l'alliance, mais non pas parce qu'elle est aussi celui de la descendance. Et sa valeur est rare pour deux raisons. D'une part, par voie de conséquence des tendances polygames inhérentes aux hommes, et, d'autre part, du fait que les femmes « *ne sont pas toutes également désirables* ». En effet, « *l'observation sociale et biologique concourt pour suggérer que ces tendances polygames sont naturelles chez l'homme et que des limitations nées du milieu et de la culture sont seules responsables de leur refoulement. La monogamie n'est donc pas une institution positive : elle constitue seulement la limite de la polygamie* [83] ».

Cette tendance polygame profonde chez les hommes ferait toujours « *apparaître comme insuffisant le nombre de femmes disponibles* [84] », et cela d'autant plus que toutes les femmes disponibles ne sont pas toutes également désirables. Lévi-Strauss en tire donc la conclusion qu'on peut « *assimiler les femmes à des commodités raréfiées d'une part et, de l'autre, essentielles à la vie du groupe* [85] », et dont la répartition entre les hommes réclame l'intervention de la société. Celle-ci, en établissant des règles d'obédience générale, « *affirme son droit de regard sur ce qu'*[elle] *considère légitimement comme une valeur essentielle* ». Une telle règle existe, qui organise les rapports entre les sexes : c'est la

prohibition de l'inceste. Cette règle est « *avantageuse* » pour les hommes puisque, en les obligeant à renoncer à des femmes immédiatement disponibles, fille ou sœur, elle ouvre à tous un droit de revendication sur un nombre de femmes « *théoriquement aussi élevé que possible* [86] ».

La prohibition de l'inceste et l'exogamie, « *qui est son expression sociale élargie* », ont pour conséquence que « *la femme qu'on se refuse et qu'on vous refuse est par cela même offerte* [87] ». Les femmes devenues disponibles pour d'autres hommes – conséquence de la prohibition de l'inceste – sont désormais offertes en mariage, c'est-à-dire en dons, en tant qu'« *objets d'échange* ». « *L'interdiction du mariage dans les degrés prohibés tend à assurer la circulation totale et continue de ces biens du groupe par excellence que sont ses femmes et ses filles* [88]. »

Les hommes se retrouvent donc dans un rapport de domination et d'opposition vis-à-vis des femmes : « *Opposition entre les hommes propriétaires et les femmes appropriées, opposition, parmi ces dernières, entre les épouses, femmes acquises, et les sœurs et les filles, femmes cédées ; opposition entre deux types de liens, les liens d'alliance et les liens de parenté* [89]. »

Puisque l'échange des femmes est la base commune et fondamentale de toutes les formes d'alliance de mariage, quelle place occupe la femme dans ces échanges ?

> *La relation globale d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme où chacun doit et chacun reçoit quelque chose. Elle s'établit entre deux groupes d'hommes et la femme y figure comme un des objets de l'échange et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu. Cela reste vrai, même lorsque les sentiments de la jeune fille sont pris en considération* […]. *Le lien de réciprocité qui fonde le mariage n'est pas établi entre des hommes et des femmes mais entre des hommes au moyen de femmes qui en sont seulement la principale occasion* [90].

Et Lévi-Strauss d'insister : « *Ce point de vue doit être maintenu dans toute sa rigueur, même en ce qui concerne notre société où le mariage prend l'apparence d'un contrat entre les personnes* [91]. »

Certes, dans nos sociétés occidentales, la prohibition de l'inceste existe, qui rend impossible le mariage (ou des unions) aux degrés interdits, mais cela, qui est un invariant sociologique, n'entraîne aucunement que le mariage ne soit qu'en apparence un contrat entre les personnes. Mais quelle était finalement, pour Lévi-Strauss, la raison profonde et dernière du fait que les femmes soient objets d'échange et non les hommes ?

> *L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes,*

> *comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent* […]. *Mais la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque, dans un monde d'hommes,* elle est tout de même une personne*, et que, dans la mesure où on la définit comme signe, on s'oblige à reconnaître en elle un producteur de signes* […]. *À l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est donc restée, en même temps que signe, valeur* 92.

Comme l'émergence de la pensée symbolique est associée au développement du cerveau des hominiens puis de l'*Homo sapiens sapiens*, la domination masculine et l'échange des femmes sont donc fondés en nature, au plus profond de la nature humaine ; d'où cette affirmation, en accord avec ce qui précède :

> *Il n'y a dans l'échange des femmes rien de semblable à la solution raisonnée d'un problème économique (bien qu'il puisse recevoir cette fonction dans des sociétés qui ont déjà appris, par ailleurs, ce que c'est que l'achat et la vente) ; c'est un acte de conscience, primitif et indivisible, qui fait appréhender la fille ou la sœur comme une valeur offerte et, réciproquement, la fille et la sœur d'autrui comme une valeur exigible* 93.

L'échange des femmes par les hommes est donc *une donnée immédiate de la conscience capable de penser symboliquement*. Mais comme, apparemment, les femmes ont le même cerveau que les hommes et sont dotées de la même pensée symbolique – puisque, signes, elles sont aussi productrices de signes (langage, jugements, concepts, etc.) –, serait-il pensable et même possible que ce soient les femmes qui échangent les hommes ?

> *Si l'on voulait même supposer un régime matrimonial d'existence très hypothétique – où ce soit l'homme et non la femme qui joue le rôle de bien échangé –, il suffirait d'inverser tous les signes du schéma et la structure globale ne serait pas modifiée* 94.

Singulière remarque venant d'un sociologue. Car si la structure formelle du rapport d'échange resterait la même, sa structure sociale, son contenu social seraient, eux, profondément différents. Par ailleurs, l'échange des hommes par les femmes n'est en rien hypothétique, et l'on connaît plusieurs sociétés matrilinéaires, les Tetum du Timor, les Rhadès au Vietnam, les Nagovisi à Bougainville, où ce sont les femmes qui échangent leurs frères avec d'autres femmes. Lévi-Strauss aurait dû s'en réjouir car, là encore, c'est bien la prohibition de l'inceste qui crée la possibilité et la nécessité d'échanger des êtres humains, des hommes cette fois, entre des matrilignages. Mais Lévi-Strauss ne

pouvait considérer comme un fait réel que les hommes soient échangeables comme les femmes puisque l'échange des femmes est un acte de conscience primitif et indivisible intimement associé à l'émergence de la pensée symbolique dans le genre humain. D'où cette expression d'ironie à propos de l'idée – ou du souvenir – d'un « *règne des femmes* ».

> *La Maison des Hommes, en réunissant dans une collaboration rituelle et politique les maris et les beaux-frères, résout le conflit entre « propriétaires » et « étrangers », et relègue au rang des mythes le souvenir du « Règne des femmes », c'est-à-dire – plus simplement peut-être – d'une époque où les hommes n'étaient pas parvenus à résoudre l'antinomie qui risque toujours d'apparaître entre leur rôle de preneurs de femmes et de donneurs de sœurs* 95.

On ne saurait donc s'étonner que, dans la seconde édition des *Structures* (1969), vingt ans après, devant l'accumulation de faits qui allaient à l'encontre de ses affirmations, Lévi-Strauss proposât une formule qui lui « *redonnait la main* » : « *On pourrait sans doute invoquer l'exemple de certaines tribus de l'Asie du Sud-Est qui offrent une image approchée d'une situation inverse ; pourtant on ne saurait dire que, dans de telles sociétés, ce sont les femmes qui échangent les hommes mais tout au plus que des hommes y échangent d'autres hommes* au moyen des femmes 96. »

L'honneur était sauf, et cependant, ce n'est pas une « *image approchée* » mais bel et bien la situation inverse que nous décrivent les ethnologues qui ont vécu et travaillé dans ces sociétés.

Concluons. Personne ne saurait nier le fait de la domination des hommes dans toutes les sociétés connues, et particulièrement dans les domaines du politique et du religieux. Les formes que revêt cette domination sont immensément diverses, certaines fort oppressives, comme celles que nous avons observées en Nouvelle-Guinée chez les Baruya 97, tandis que d'autres relèvent davantage de la complémentarité que de rapports de domination-soumission. On peut citer le cas des Na 98 de Chine ou des Nagovisi de Bougainville. Chez les Nagovisi, les femmes sont propriétaires de la terre, elles gèrent les problèmes de la vie villageoise et participent aux initiations des hommes, ce qui serait impensable chez les Baruya. Les deux activités auxquelles les femmes de Nagovisi ne participaient pas avant la colonisation européenne étaient la guerre et le commerce à longue distance – fort dangereux car, loin de chez soi, on risquait d'être tué et parfois mangé 99.

Venons-en à l'essentiel. Si la raison dernière (ou première) de l'échange des femmes par les hommes et pour les hommes est la conséquence directe, immédiate, de l'émergence de la pensée

symbolique, l'argument de Lévi-Strauss s'effondre. À moins de supposer que les femmes n'ont pas le même cerveau que les hommes et qu'elles ne transmettent la capacité de penser symboliquement qu'aux garçons qu'elles mettent au monde et pas aux filles. Mais s'il n'en est pas ainsi et que ce ne sont pas les hommes (ni l'humanité) qui se sont dotés d'un cerveau capable de penser symboliquement, alors les femmes auraient pu et dû, « *dans un acte de conscience, primitif et indivisible, appréhender leur fils ou leur frère comme une valeur offerte et réciproquement, le fils et le frère des autres femmes comme une valeur exigible* ». Et, encore une fois, ce n'est pas une hypothèse. Certaines l'ont fait.

Le recours à l'argument de l'émergence de la pensée symbolique apparaît donc comme un coup de force sans véritable fondement scientifique [100], puisant sa rhétorique aux sources des nouvelles théories de l'information et de la communication qui circulaient à l'époque [101]. Lisons : « *Les femmes elles-mêmes sont traitées comme des* signes *dont on* abuse *quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être communiqués. Ainsi, le langage et l'exogamie représenteraient deux solutions à une même situation fondamentale* [102]. »

Cela dit, nous nous retrouvons toujours confronté au même état de fait : le constat de l'universalité de l'existence de rapports inégaux entre les hommes et les femmes au profit des hommes, et ce à toutes les époques connues. S'il faut en chercher les raisons d'être, c'est donc ailleurs que dans le fait que l'on parle et pense par symboles. On ne peut pas non plus chercher dans la division du travail entre les sexes, qui existe dans chaque société, l'explication des inégalités qu'on y constate entre les hommes et les femmes, et ce pour deux raisons. L'une est qu'il faut d'abord expliquer les raisons d'être de la division du travail qui existe entre les sexes dans une société avant de transformer le fait de cette division en explication. L'autre est que la division du travail entre les hommes et les femmes n'est qu'un aspect des rôles et des fonctions qu'assument les uns et les autres dans la totalité des rapports sociaux et des activités sociales qui contribuent au fonctionnement et à la reproduction de cette société, et qui la caractérisent.

Ce qu'il faut chercher à comprendre en tout premier lieu, ce sont les raisons de l'exclusion ou de la participation à une place mineure [103] des femmes à deux fonctions essentielles de la vie sociale : gouverner la société et la représenter vis-à-vis des sociétés voisines, amies et/ou ennemies. Gouverner, c'est exercer dans et sur la société un régime de pouvoir et, par voie de conséquence, une forme de souveraineté sur un territoire, ses ressources et ses habitants [104]. Les formes de souveraineté diffèrent selon qu'existe ou non une forme d'État pour

l'exercer, mais toutes mettent en œuvre ce que l'on appelle abstraitement des rapports politico-religieux. En effet, avant l'époque des Lumières en Europe, nulle part on n'avait pu gouverner une société sans invoquer l'aide des dieux ou du Ciel. Et nulle part on n'avait pu gouverner sans faire usage de la violence armée ou sans menacer d'en faire usage. Or les armes utilisées pour la chasse comme pour la guerre ont toujours été le monopole des hommes. C'est dans ces directions qu'il faut chercher les fondements de la domination universelle des hommes sur les femmes.

Mais l'époque moderne a montré – et continue de le faire – que les choses peuvent changer, même si le changement est lent, partiel, et toujours sujet à retournement ; et si les situations changent, c'est bien qu'elles ne sont pas scellées pour l'éternité dans les lobes du cerveau humain. N'oublions pas que si les hommes ont possédé – et possèdent encore – le monopole de la violence armée, les femmes, elles, avaient et vont disposer encore longtemps du monopole de faire les enfants (dans leur corps) et de les mettre au monde. Où l'on voit que l'un des enjeux du contrôle, mais aussi de la violence faite aux femmes, est l'enfant : l'enfant qu'on garde pour qu'il perpétue l'existence du groupe et l'enfant qu'on cède pour nouer des alliances qui, elles aussi, contribuent à perpétuer le groupe. Sous des formes distinctes, l'alliance et la descendance contribuent donc à la même fin. On verra plus loin que, confronté à cette forme particulière de groupe de parenté, les « maisons », Lévi-Strauss sera conduit à reconnaître le double jeu de l'alliance et de la descendance au fondement, au moins, de ce type de système de parenté.

Après l'examen systématique des dix premiers chapitres des *Structures élémentaires*, nécessaire si l'on veut bien comprendre la nature de la démarche théorique à l'œuvre, nous passerons plus rapidement sur l'usage qu'il en fit pour analyser les systèmes de parenté de l'Australie, de l'Asie de l'axe birman-sibérien, de la Chine et de l'Inde. C'était une aire géographiquement immense et d'une incroyable diversité sociologique et historique, choisie parce qu'elle présentait à ses yeux « *une densité exceptionnelle en systèmes de parenté répondant à la définition des structures élémentaires,* [permettant] *d'envisager tous les types et pour chacun plusieurs exemples, les plus riches, les plus clairs, ceux qui se rapprochent le plus des exigences d'une démonstration théorique* [105] ». Pari audacieux, on l'a dit. Mais le livre, quelles qu'en soient les limites, continue d'être lu comme une référence obligée en matière d'étude de la parenté. Poursuivons donc.

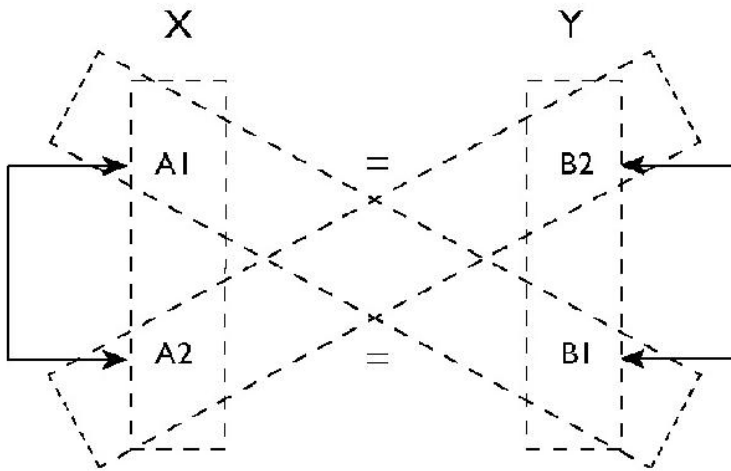
Lévi-Strauss ouvre son étude des systèmes australiens en reconnaissant son immense dette à l'endroit de l'œuvre accomplie en Australie par Radcliffe-Brown et les collaborateurs de la revue

Oceania, particulièrement Elkin, Lawrence, Webb et, bien entendu, avant eux à Spencer et Gillen. Il choisit, à la suite de ces prédécesseurs, de s'appuyer sur les systèmes kariera et le système aranda pour éclairer les principes des systèmes à quatre sections (kariera) et à huit sous-sections (aranda). Il indique qu'il tentera d'expliquer le fonctionnement du système des Murngin (à huit sections, mais fonctionnant comme un système à quatre), demeuré jusqu'alors inintelligible parce que interprété comme relevant de l'échange restreint alors que, comme Lévi-Strauss entend le démontrer dans le chapitre suivant, le système murngin fonctionne sur le principe de l'échange généralisé.

Avant d'en arriver à ce problème, on voit Lévi-Strauss s'interroger plusieurs fois sur la nature des sections et des sous-sections. Sont-elles des « classes matrimoniales », comme on les appelait depuis Morgan, régissant l'échange des femmes entre elles et donc support de l'alliance ? Ou n'avaient-elles, comme Radcliffe-Brown le proclamait, rien à voir avec le mariage, d'où son refus de continuer à les désigner comme des classes « matrimoniales » et sa proposition de les nommer, tout simplement, moitiés, sections, sous-sections, dont les fonctions lui apparaissaient plutôt rituelles ?

Rappelons rapidement les caractéristiques des systèmes kariera et aranda. La société kariera, une « tribu » vivant sur la côte ouest du continent australien, était (est toujours) divisée en deux moitiés matrilinéaires A et B, et deux moitiés patrilinéaires 1 et 2, chaque moitié étant divisée en deux sections. Chaque moitié combine un principe matrilinéaire et un principe patrilinéaire, ce qui engendre quatre sections [(A1) + (A2)] [(B1) + (B2)], chacune dotée d'un nom : Banaka, Karimera, Burung, Palyeri. Les échanges de femmes sont réciproques entre A1 et B2 et entre A2 et B1. Les hommes de A1 épousent des femmes de B2, et les hommes de B2 des femmes de A1, etc.

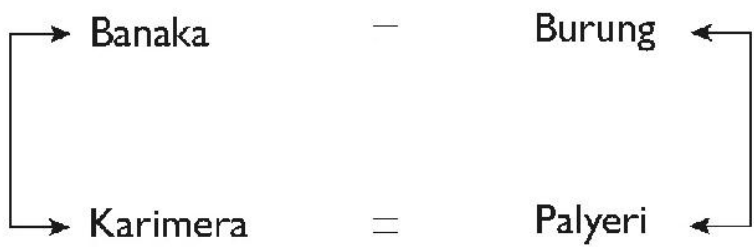
Quand un homme de A1 épouse une femme de B2, leurs enfants appartiennent à une autre section que leurs parents, mais dans la même moitié matrilinéaire que celle de leur mère, en l'occurrence B1. Et ils appartiennent en même temps à la moitié patrilinéaire de leur père, à savoir A1. Leurs enfants appartenant à B1 doivent se marier avec des hommes et des femmes de A2 et leurs enfants vont alors engendrer des enfants appartenant à nouveau à A1 (mariage d'un homme B1 avec une femme A2) et à B2 (mariage d'un homme A2 avec une femme B1). Le système tourne en boucle de cycle en cycle. Le plus simple est de représenter cela par un schéma, où les flèches indiquent la relation mère-enfant, les traits (=) l'alliance entre les sections, les rectangles les moitiés matrilinéaires et patrilinéaires :



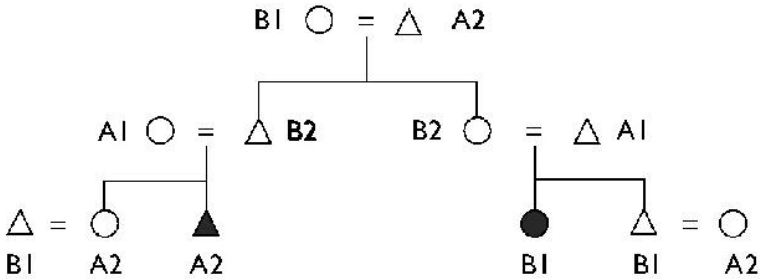
– Un homme de A1 épouse une femme de B2, ses enfants sont B1.
– Un homme de B1 épouse une femme de A2, ses enfants son A1.
– Etc.

Moitiés matrilinéaires [A1 + A2] ; [B1 + B2] = X et Y
Moitiés patrilinéaires [A1 + B1] ; [B2 + A2] = quatre sections

Si l'on remplace les lettres et les chiffres par les noms que les Kariera utilisent pour désigner leurs sections, on obtient le schéma suivant :



Chaque section regroupe donc, par rapport à un individu donné, un certain nombre de catégories de parents qui lui sont liés par des relations de parenté et des cheminements généalogiques distincts. Prenons l'exemple d'une femme B1 qui épouse un homme A2 :



En épousant B1, A2 épouse la fille de la sœur de son père (FZD), sa cousine croisée patrilatérale, alors que B1 en épousant A2 épouse le fils du frère de sa mère, son cousin croisé matrilatéral. A2 appartient à la même moitié que sa mère (A1) et à la moitié B2 de son père. La mère transmet à ses enfants son sang et sa chair, le père leur transmet son appartenance à un groupe local exploitant les ressources d'un territoire, mais en même temps, si ce sont des garçons, des responsabilités vis-à-vis d'un certain nombre de sites sacrés et de lieux totémiques [106].

À regarder ce dernier schéma, il semblerait qu'il existe une étroite congruence entre deux manières d'exprimer les mêmes relations sociales, l'une empruntant au langage des sections, l'autre à celui des relations de parenté réelles ou classificatoires. Pour cette raison, Lévi-Strauss a exprimé à l'occasion son admiration pour ces systèmes, tout à la fois simples par leurs principes et complexes par leurs fonctions. Il en a même vanté la « *cristalline beauté* ». Par ailleurs, il n'ignorait pas que beaucoup de systèmes australiens ne possédaient ni sections ni sous-sections, et que cependant leur formule de mariage était identique à celle des systèmes à sections, le mariage avec des cousins croisés. Il n'ignorait pas non plus que les systèmes à sections ou à sous-sections étaient, sous les yeux mêmes des anthropologues, encore en train de se diffuser parmi des tribus qui ne les connaissaient pas auparavant, les unes les adoptant et les adaptant, les autres les essayant et les rejetant. D'où deux questions.

Première question : avant l'arrivée et l'adoption (ou le refus) des sections et sous-sections, les tribus pratiquaient d'autres systèmes de parenté ; quelle était leur nature ? Lévi-Strauss ne pose pas directement la question, mais il sait que ces sociétés pratiquaient le mariage avec les cousins croisés. Il fallait donc que ces systèmes distinguent eux aussi entre parallèles et croisés et, pour cela, que le père et les frères du père soient confondus sous le même terme (FB = F), la mère et les sœurs de la mère sous un autre et même terme (MZ = M). Il fallait donc encore que le système précédant l'arrivée des sections soit du type *bifurcate merging* [107], trait qui caractérise, en plus des systèmes australiens, les systèmes de type dravidien et ceux de type iroquois.

Or, en 1947, la différence de structure entre systèmes dravidiens et systèmes iroquois n'était pas encore mise au jour, et les deux types étaient confondus. Il fallut attendre 1964, et un article célèbre de Floyd Lounsbury, pour que cette confusion soit dissipée [108]. Et il fallut ensuite les recherches sur le terrain de nouvelles générations d'anthropologues et de linguistes pour découvrir que, avant l'invention des sections et des sous-sections, les systèmes australiens étaient précisément des systèmes dravidiens, et qu'ils avaient continué de l'être parmi tous les groupes où les sections n'étaient pas encore parvenues ou qui n'en avaient plus voulu après les avoir « essayées » et avaient préféré revenir à leur ancien système. D'autres encore, comme les Ngaanjatjarra, conservèrent un système dravidien à seule fin de l'utiliser comme un idiome commun afin de communiquer avec certaines tribus autrefois inconnues, avec lesquelles elles étaient maintenant en contact dans les camps ou dans les villes et qui, elles, avaient adopté le système à sections.

Deuxième question : si autrefois les sections et sous-sections n'existaient pas et que les systèmes de parenté australiens n'avaient pas eu besoin d'elles pour fonctionner, pourquoi les avoir inventées ? Qu'apportaient-elles de plus ? Mais si elles avaient été inventées, quand l'avaient-elles été, où et par qui ? Et si les sections et sous-sections n'étaient parvenues que vers 1930 chez les Pintupi, qui nomadisaient en Western Australia au sud près du Northern Territory, le long de quelles routes s'étaient-elles diffusées et à quel rythme ?

Lévi-Strauss avait conscience que les systèmes à moitiés et à sections n'étaient pas présents dans toute l'Australie et continuaient à se diffuser [109]. Il savait également que des tribus sans sections occupaient certaines aires côtières de l'Australie. Et, à la suite d'Elkin, il considérait comme « *aberrants* » (*sic*) les groupes du sud désertique de l'Australie qu'Elkin avait baptisés les Aluridja. Ceux-ci, semblait-il, ne distinguaient pas entre les germains, les cousins parallèles et les cousins croisés, et autorisaient le mariage entre frères et sœurs

classificatoires, au mépris donc de l'interdit de l'inceste. Enfin, ils ne possédaient pas de moitiés exogames mais des moitiés générationnelles endogames.

À propos des moitiés exogames et des sections, Lévi-Strauss cite Elkin : « Moitiés et sections ne sont pas un phénomène universel ni les développements inéluctables des systèmes de parenté et des règles du mariage qui leur sont associés [110]. »

Et Lévi-Strauss nous en fournit la raison : « *Tous les effets des différentes modalités du système à classes matrimoniales peuvent être réalisés en l'absence de tels systèmes par la détermination appropriée des relations sous-jacentes* [111]. »

Ce qui confirme que les systèmes ne possédant pas de sections pratiquaient le mariage des cousins croisés, comme le font les systèmes à sections et sous-sections. Lévi-Strauss se pose donc la question :

> *Les organisations sans classes sont-elles plus ou moins primitives que les organisations à classes ?* […] *Pour le moment* […]*, rien ne prouve qu'il faille attribuer aux systèmes sans classe et aux systèmes à classes une position absolue dans le temps. Ils aboutissent au même résultat mais avec des méthodes différentes, tantôt fondées sur la notion de classe* [*i.e.* de section] *et tantôt sur celle de relation* 112.

À cette époque, il avait raison d'être prudent, mais aujourd'hui le doute n'est plus possible. Nous savons maintenant que les systèmes à sections furent inventés au cours du Ier millénaire après J.-C. dans la région côtière du sud-ouest de l'Australie, et se diffusèrent le long des routes traditionnelles du commerce intertribal vers le nord puis vers le centre désertique de l'Australie. Lévi-Strauss avait constaté cependant qu'« *il n'y a jamais coïncidence rigoureuse entre les deux méthodes et* [qu']*il était toujours nécessaire de prendre en considération les relations interindividuelles. Néanmoins les classes existent et il doit y avoir, au moins, un certain degré d'équivalence entre les deux systèmes. Tous les membres de la classe* [*i.e.* section] *ne sont pas des conjoints possibles et même entre conjoints possibles et conjoints préférés il y a des différences qui peuvent seulement se traduire en termes de relations de consanguinité* alors qu'elles s'effacent en termes de classe. *Cependant aucun conjoint possible ne saurait se trouver* hors *de la classe et cela seul indique que du point de vue des règles de mariage, la classe possède une fonction* [113] ».

Et il en conclut très justement :

> *Il ne découle pas du mécanisme des classes matrimoniales* [*i.e.* sections] *que celles-ci aient pour but et même pour résultat de déterminer automatiquement le conjoint prescrit. Le contraire est même certain puisqu'une classe peut contenir à la fois des conjoints*

autorisés et des conjoints défendus – mais la violation de l'exogamie de classe est considérée par les indigènes avec la même horreur que le mariage avec un parent présentant une relation de consanguinité proscrite 114.

Et Lévi-Strauss de conclure que le rapport entre « *section* » et « *relations de parenté* » « *reste encore à préciser* ». Radcliffe-Brown, qui avait inventé les mots « section » et « sous-section » pour éviter d'employer le terme de « classe matrimoniale », parce qu'il refusait de voir dans les sections un mécanisme régulateur des mariages, était certainement allé trop loin dans le déni, car c'est un fait qu'il n'y a pas de conjoint possible (prescrit ou préféré) en dehors des sections. Mais si les sections n'ont pas pour but premier de réguler le mariage, tout en accompagnant le jeu des alliances, à quoi d'autre servent-elles ? De nouveau, Lévi-Strauss cite Elkin, qui s'interrogeait dans les termes suivants : « Nous savons que les sous-sections, les sections et les moitiés ont souvent une nature totémique, et qu'au moins dans certaines régions elles se sont répandues, ou sont en train de se répandre, sous forme de systèmes totémiques 115. »

En fait, le lien entre section et totem existe, mais rarement. Les cérémonies et rites rendus aux héros mythologiques du Dreaming Time et aux sites totémiques, les rites de multiplication des espèces ainsi que les initiations masculines et féminines existaient avant que les sections n'existent, et avaient pour base les moitiés générationnelles endogames présentes dans tous les systèmes australiens. Les sections et sous-sections sont venues regrouper en partie ces fonctions rituelles qui existaient avant elles. On comprend pourquoi les sections se sont propagées facilement et ont été très souvent acceptées. Elles ne modifiaient pas les règles de parenté existantes, et particulièrement le mariage avec les cousins croisés – principe fondamental des systèmes dravidiens qui leur préexistaient –, et elles perfectionnaient les structures rituelles existantes.

Car les sections sont en fait des catégories à la fois sociales et cosmologiques, qui répartissent tous les humains ainsi que tous les êtres de l'univers – le soleil, la lune, les reptiles, les oiseaux, les animaux à sang froid, ceux à sang chaud, etc. – dans des catégories complémentaires et opposées. Elles sont construites par la mise en œuvre d'un principe dualiste de base qui opère à tous les niveaux de l'univers et de la société. Les recherches du linguiste Carl Georg von Brandenstein sur la signification des noms des sections ont ainsi fait apparaître clairement que l'appartenance à une section confère aux humains des qualités qui les mettent en concordance avec les éléments de l'univers appartenant à la même section qu'eux. Par exemple, il a montré que chez les Kariera, les sections pannaga et purungu sont

associées au « sang froid » et les sections karimarra et paltjarri au sang chaud. De ce fait, les reptiles font partie intégrante des sections pannaga et purungu, dont les membres peuvent communiquer avec eux et agir rituellement sur eux. Le soleil et le feu, eux, sont karimarra et paltjarri, etc.

Un autre point essentiel à souligner est que les sections sont des catégories non pas égocentriques mais sociocentriques. Elles n'ont pas leur point de départ dans des ancêtres humains, masculins ou féminins, et elles répartissent tous les individus sans se référer à de telles généalogies. Une fois appliquées à l'exercice de la parenté, elles confèrent une dimension catégorielle aux termes de parenté. Leur usage dès lors permet à la fois de reconstruire si nécessaire les liens généalogiques des individus entre eux, mais aussi de faire l'économie de cette reconstruction [116]. C'est en termes de catégories de parents et non de positions généalogiques que sont alors redéfinis l'inceste, l'alliance et la descendance, les trois composantes de base de la parenté. Autre avantage, alors que les moitiés générationnelles ne distinguent pas les consanguins des affins, les sections créent au sein de chaque moitié générationnelle cette distinction en la divisant en deux catégories : ceux qui peuvent être ou sont réellement des affins et ceux qui ne peuvent pas l'être et sont inépousables. Ainsi, les sections produisent une information qui simplifie les calculs de parenté et se situent à l'articulation entre la reproduction du groupe pour le groupe, qu'assument les moitiés générationnelles, et la reproduction des relations avec d'autres groupes (affins, étrangers, etc.).

Du même coup, les sections, parce qu'elles sont sociocentrées, fournissent un remarquable moyen de communication entre des tribus ou des groupes aborigènes qui ne se connaissaient pas et entrent en contact pour la première fois ou sont appelés à cohabiter aujourd'hui dans des camps ou dans les faubourgs des villes. Ce type de rencontres se produisait avant l'arrivée des Européens, mais elles se sont multipliées et intensifiées depuis. C'est pour leur utilité dans ces échanges intertribaux que des groupes comme les Ngaanjatjarra, après avoir « essayé » un système à sections puis être revenus à leur ancien système, ont cependant conservé le nouveau à l'usage de leurs relations intertribales, qui se déroulent donc sous le couvert de relations de parenté fictives.

Reste finalement le problème des systèmes aluridja. Leur étude par Laurent Dousset a montré qu'ils n'avaient rien d'« *aberrant* », comme le pensait Lévi-Strauss, mais fonctionnaient normalement comme des systèmes dravidiens divisés en deux moitiés générationnelles endogames. Les moitiés générationnelles n'ont rien à voir avec l'âge des individus. Elles classent dans la même génération Ego, ses frères et

sœurs, ses cousins parallèles et croisés (G0), mais aussi ses grands-parents (G+ 2) et ses petits-enfants (G– 2). Dans l'autre moitié se trouvent ses parents, les sœurs du père, les maris des sœurs du père, les frères de la mère, les épouses des frères de la mère, le beau-père et la belle-mère, etc., (G+ 1), et en même temps ses enfants, les enfants des frères et des sœurs, etc., (G– 1). Entre les individus appartenant à ces deux moitiés, des conduites différentes sont imposées, de respect envers les gens de la génération G+ 1, d'autorité vis-à-vis des individus appartenant à G– 1, d'intimité et d'affection avec ceux de G+ 2 et G– 2.

Tous ces individus appartiennent à des générations biologiquement et chronologiquement différentes, mais ils s'appellent entre eux frères et sœurs en raison de leur commune appartenance à la même moitié endogame. Entre eux circule en permanence un flux réciproque de biens, de services, d'attentions et d'émotions, et l'identité de tous est posée comme semblable puisque les générations sont fusionnées.

En revanche, dans la moitié opposée à celle d'Ego, les générations sont distinguées et correspondent à la distinction entre ceux qui engendrent (G+ 1) et ceux qui sont engendrés (G– 1). Pour s'adresser à eux, Ego utilisera les termes « père » et « mère » pour les individus de G+ 1, et « fils » et « filles » pour ceux de G– 1. C'est donc seulement dans le cadre des moitiés générationnelles que les cousins croisés appartenant à la génération d'Ego (G0) sont appelés « frères » et « sœurs », et que les parents croisés de la génération G+ 1 sont traités comme des « pères » et « mères ». C'est là que le tableau s'est brouillé pour Elkin, parce qu'il avait pris les moitiés générationnelles endogames pour des « classes matrimoniales » exogames.

En fait, les moitiés générationnelles servaient et continuent de servir à organiser les rites chez les Ngaanjatjarra. L'une des moitiés se nomme « côté ombre » (face à l'ouest), l'autre « côté soleil » (face à l'est), termes qui désignent la place occupée par chacun au cours des rites. Mais que se passe-t-il pour un/une Ngaanjatjarra au moment de son mariage ? Il lui est prescrit d'épouser un parent croisé géographiquement et généalogiquement lointain. Cette règle interdit donc de renouveler avant le passage d'un certain nombre de générations la même alliance, et pousse chaque groupe nomade à s'allier au plus loin. Le résultat est qu'un homme épousera dans sa génération une cousine croisée au deuxième degré au moins, sinon au troisième. Mais il faut en outre qu'elle soit une cousine croisée bilatérale, à la fois une fille d'un frère de mère (MBD) classificatoire et d'une sœur de père (FZD) classificatoire, ce qui est la règle de base d'un système dravidien. Mais un homme peut aussi épouser des parents croisés G+ 2 et G– 2 qui appartiennent, avec les cousins croisés de sa génération (G0), à sa moitié endogame. Il peut donc épouser une mère de père classificatoire ou une fille de fille classificatoire. Quant

aux cousines croisées des 1er et 2e degrés inépousables, elles continuent à être traitées comme des « sœurs ». D'où la difficulté à comprendre qu'on devait épouser des cousins croisés mais que ceux-ci étaient inépousables en tant que frères et sœurs.

On voit donc que ce système « *aberrant* » était parfaitement normal, à la seule condition d'avoir reconnu au préalable la nature profonde des systèmes australiens, qui relèvent des systèmes dravidiens, et l'importance rituelle des moitiés générationnelles endogamiques. Cela n'est devenu possible que trente ans après la publication des *Structures élémentaires de la parenté*. On sait maintenant que les sections sont une invention récente, remontant au premier millénaire après J.-C., qui s'est produite au sein des groupes vivant dans deux régions, l'une s'étendant de la région côtière de Pilbara jusqu'aux monts Kimberley, l'autre située plus au sud-ouest. De là, les sections pénétrèrent dans le désert de l'Ouest, le long des routes traditionnelles du commerce intertribal, et rencontrèrent un autre système à sections qui serait originaire de la région au sud de Darwin. De cette rencontre naquirent de nouvelles combinaisons, comme les systèmes à sous-sections caractéristiques des zones désertiques. La question posée par Lévi-Strauss concernant la priorité historique entre les systèmes sans section et les systèmes à « *classes matrimoniales* » (= sections) est donc résolue. Les premiers ont précédé les seconds. C'étaient (et ce sont encore, pour de nombreux groupes) des systèmes dravidiens à moitiés générationnelles, elles-mêmes support des pratiques rituelles. Ce sont eux les vrais systèmes « classiques » australiens.

Autre conclusion importante : les sections et les sous-sections n'ont pas été inventées pour régler l'alliance, puisque celle-ci fonctionnait très bien sans elles et avait pour règle le mariage entre cousins croisés. Les sections et sous-sections sont avant tout des groupements cérémoniels composés de diverses catégories de parents [117]. Leur invention confirme une fois de plus le primat des rites et des rapports qu'en Occident on appelle « politico-religieux » sur la parenté dans le fonctionnement des sociétés.

Les rites ont pour fonction de libérer en un lieu sacré, lié à un héros totémique mythique, les esprits des espèces animales et végétales qui lui sont associées afin qu'elles se reproduisent sur le territoire clanique du groupe, mais aussi sur celui des groupes voisins n'ayant pas les mêmes espèces comme totems.

> *Les rites constituent donc un vaste système de coopération rituelle entre tribus et entre groupes, comme des services rendus et reçus, essentiels à la reproduction de la société* […]. *À l'intérieur du groupe, les hommes échangent rituellement avec les femmes le gibier contre les enfants* […] *puis ils échangent, à l'extérieur du groupe, une partie de*

ces enfants, les femmes, contre du gibier potentiel rituellement *reproduit* [118].

Ces rites de conservation et de multiplication du stock des espèces utiles aux humains se font en libérant les esprits qui les « fécondent ». Ils sont de la responsabilité des hommes et tabous pour les femmes. La présence des femmes est plus strictement encore interdite lors des rites qu'accomplissent les hommes pour qu'un « *esprit-enfant* » pénètre le corps de leur épouse pour y devenir un être humain. Au cours de ces rites, les hommes attirent et nourrissent de leur sang – qu'ils font couler de leur pénis ou des veines de leurs bras – les esprits qui, après un passage dans une espèce animale ou végétale, pénétreront le corps de la femme pour s'y développer. Or, en Australie – sauf chez les Murngin et les groupes apparentés –, le sang est transmis par les femmes. Les hommes font donc circuler pour la reproduction de la société le sang reçu de leur mère, tout en « *supprimant le pouvoir d'autoprocréation des femmes que leur procurerait la simple pénétration en elles d'un esprit-enfant* [119] ».

En Australie, les femmes participent aux initiations masculines et ont leurs propres initiations, mais ce sont « *les hommes les acteurs des échanges organisant les relations sociales* », et ils le font « *en manipulant le sang, la substance vitale, et les enfants, tous deux provenant des femmes* [120] ».

La gestion rituelle de l'univers est donc directement articulée aux rapports de parenté – descendance (le sang des femmes), alliance (échange de gibier et de femmes) –, mais elle a le primat sur les rapports de parenté parce qu'elle est la base (culturelle) de la reproduction globale des sociétés australiennes – de chacune d'entre elles, mais en même temps de toutes ensemble. Pas plus chez les Aborigènes australiens qu'ailleurs, et malgré ici une forte apparence du contraire, les rapports de parenté ne sont le fondement dernier de la société. Il faut chercher ailleurs que dans la parenté les rapports qui font d'un certain nombre de groupes humains une société. Ces rapports sont ceux qu'en Occident on appelle politico-religieux, nous l'avons dit, et l'on peut leur associer les moitiés générationnelles et les sections en tant que groupements rituels et totémiques. Sans eux, la structuration globale des sociétés australiennes ne saurait exister, et cela, un fait le confirme clairement. En Australie, comme dans beaucoup d'autres sociétés, les hommes et les femmes ne peuvent se marier que s'ils sont initiés [121]. En revanche, du fait qu'en Australie ce sont les hommes qui ont le contrôle des rites les plus importants et les plus secrets – conçus comme assurant la reproduction des espèces naturelles, des êtres humains et de la société, y compris dans ses échanges avec les autres sociétés –, il est évident que c'est ce primat

des hommes qui explique qu'ils échangent les femmes et « *non le contraire* [122] ».

Nous en venons à l'examen du dernier système de parenté australien analysé par Lévi-Strauss, le système murngin, qui caractérise un ensemble de groupes vivant au nord de l'Australie en Terre d'Arnhem, connus aujourd'hui sous le nom de Yolngu. On sait maintenant que ces groupes ont été refoulés et bloqués en Terre d'Arnhem par des vagues d'immigrants pénétrant en Australie vers 3000 av. J.-C., date de l'arrivée du chien. De fait, les groupes murngin/yolngu parlent des langues rattachées à la famille linguistique pama-nyungan, l'une des vingt-huit familles linguistiques recensées en Australie, mais qui occupe la majeure partie sud du continent australien. Les groupes pama-nyungan appartenaient probablement à la première immigration qui pénétra en Australie (vers 30 000 av. J.-C.), et ce sont les autres migrations qui ont isolé les Yolngu et les ont bloqués au nord-est de la Terre d'Arnhem.

Le système murngin avait été décrit en 1931 par Lloyd Warner, qui signalait que la règle du mariage chez eux était le mariage avec la fille du frère de la mère, la cousine croisée matrilatérale (MBD), mais que cette règle ne correspondait pas à la logique de ce système à huit sous-sections, et donc, pour lui, du type aranda. Or, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est interdit par un système aranda. Deux ans plus tard, en 1933, Theodore Webb, un missionnaire résidant parmi les groupes murngin, apportait une autre information importante : un homme y avait le choix de se marier avec les femmes de deux autres sections déterminées, mais normalement se mariait avec des femmes de l'une et exceptionnellement avec celles de l'autre. Partant de ces données, Elkin avait essayé, dès 1933, de reconstituer la logique du système murngin, mais sans succès.

Lévi-Strauss s'est donc attaché à résoudre ce problème, et c'est à cette occasion qu'il fit une découverte importante. Les Murngin ont un système à huit sous-sections, comme un système aranda, mais les huit « classes » fonctionnent comme si elles n'étaient que quatre, comme dans un système kariera. Il fit l'hypothèse que le système murngin « *résulte d'une sorte de compromis entre une règle de mariage préexistante et un système de classes introduit du dehors sous la forme la plus développée* [123] ». Le système fonctionne comme un système aranda à huit sous-sections, en éliminant le mariage avec la cousine croisée patrilatérale, mais il continue à autoriser le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, comme le ferait un système à quatre sections.

Cela engendre un système orienté en un seul sens. Les hommes d'une section épousent les femmes d'une autre section, mais le rapport entre les sections n'est plus réciproque comme dans un système kariera. Il est univoque. Les hommes de A épousent des femmes de B,

les hommes de B des femmes de C, les hommes de C des femmes de D, et les hommes de D, des femmes de A. La boucle est bouclée.

Or la formule [A → B → C → D → A] est celle de l'échange généralisé. En outre, comme le démontre Lévi-Strauss, « *dans un système d'échange généralisé à quatre classes* [= sections]*, il y a toujours deux moitiés patrilinéaires explicites ou implicites mais pas de moitié matrilinéaire* [124] ».

Or, les Murngin sont patrilinéaires. Lévi-Strauss suppose alors que l'arrivée chez les Murngin d'un système à sous-sections qu'ils ont voulu adopter les a obligés à se donner des moitiés matrilinéaires qu'ils ne possédaient pas, et dont l'adjonction a donné au système l'apparence d'un système d'échange restreint de type aranda – ce qu'il n'est pas – et explique la présence de deux formules de mariage.

Lévi-Strauss en conclut que « *la théorie du système murngin ne pourra être achevée avant qu'on ne soit en possession d'indications précises sur la manière dont se ferment les cycles des mariages* […]. *L'interprétation définitive du système murngin se heurte à notre ignorance 1) du nombre des* local lines *à un moment quelconque, 2) de la longueur des réseaux d'alliance qui les unissent* [125] ».

Nous n'explorerons pas plus avant ce dossier, qui n'est pas encore clos. Une remarque cependant s'impose. Alors que dans tous les autres groupes australiens la descendance patrilinéaire définit l'appartenance à un territoire, à un itinéraire et à des lieux sacrés associés à des héros mythiques, et que la descendance matrilinéaire est la chair et le sang qui se transmettent de génération en génération dans les lignées et définit l'identité sociale de l'individu, pour les Murngin et les groupes référés par ce terme, les choses sont très différentes.

> *Le sang, la substance vitale, ne se transmet pas par les femmes. Les esprits assurant la continuité du clan sont localisés dans les lieux sacrés reliés aux ancêtres de l'homme afin que la descendance patrilinéaire soit physique et spirituelle* 126.

Par ailleurs, les Murngin ne pratiquent pas les rites de reproduction des espèces et leurs totems ne sont pas associés à des centres d'esprits-enfants. Leurs rites se bornent à accompagner et à interpréter le cycle des saisons.

Dernier point. Lévi-Strauss, quand il traitera plus loin, toujours dans les *Structures élémentaires*, des systèmes d'échange généralisé présents massivement en Asie, soulignera le fait que l'échange généralisé permet la circulation des femmes entre des groupes locaux qui peuvent même différer par leurs coutumes et leurs principes de descendance. Il est donc possible que des groupes refoulés vers le nord-est de la Terre d'Arnhem par de nouveaux immigrants aient voulu échanger des femmes entre eux compte tenu de leur

communauté de langue et de culture, mais sans trop modifier l'organisation interne de chacun d'entre eux.

L'analyse des systèmes d'échange restreint s'achève, dans les *Structures élémentaires*, par un chapitre dans lequel Lévi-Strauss distingue deux types de régimes couplant de façon diverse les règles de la filiation (= descendance) et les règles de la résidence. Il choisit de nommer « *régimes harmoniques* » les régimes où les deux principes sont parallèles, à savoir les régimes patrilinéaires et patrilocaux, et les régimes matrilinéaires et matrilocaux. Et il nomme « *dysharmoniques* » les régimes où les deux règles sont distinctes et s'opposent, à savoir les régimes matrilinéaires et patrilocaux, et les régimes patrilinéaires et matrilocaux. Il explique par la domination masculine universelle le fait que les régimes matrilinéaires et matrilocaux sont très rares par rapport aux régimes matrilinéaires et patrilocaux. Dans les quelques systèmes matrilinéaires et matrilocaux existants, la situation des hommes après leur mariage serait, selon lui, très précaire et source de tensions avec leurs alliés. Mais les exemples cités sont trop peu nombreux et trop peu détaillés pour qu'on le suive dans cette conclusion. Et, surtout, Lévi-Strauss généralise en affirmant que les systèmes d'échange restreint sont dysharmoniques et que les systèmes d'échange généralisé sont harmoniques. L'Australie étant, selon lui, la terre classique de l'échange restreint, les données dont nous disposons aujourd'hui ne permettent pas de dire que les régimes australiens sont dans leur immense majorité dysharmoniques.

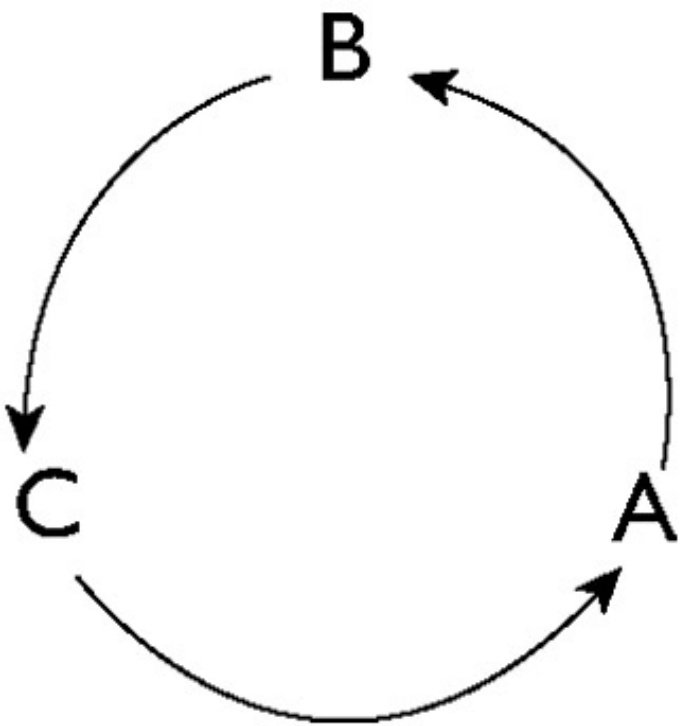
Le tout dernier chapitre de cette série consacrée aux systèmes d'échange restreint est un appendice qui consiste en une étude algébrique du système murngin développée par un mathématicien, André Weil, à la demande de Lévi-Strauss. André Weil a voulu démontrer « *comment l'algèbre et la théorie des groupes de substitution peuvent faciliter l'étude et la classification des lois de mariage* [127] ». Pari gagné et, depuis, le nombre des études logico-mathématiques des systèmes de parenté n'a cessé de se multiplier.

La suite de la seconde partie du livre est consacrée à l'examen des systèmes de parenté connus à l'époque dans trois grandes aires culturelles d'Asie : la première s'étendant de la Birmanie au sud à la Sibérie au nord, la Chine et l'Inde. S'y ajoute une petite excursion en Mélanésie, avant de passer au problème de la transition vers les systèmes complexes. Au total, l'aire couverte est immense et concerne des centaines de sociétés fort diverses, depuis les Gold du fleuve Amour jusqu'aux Mandchou, depuis les Munda de l'Inde jusqu'aux Gilyak de Sibérie. Dans chaque cas, à l'exception de l'étude des Katchin et du système chinois, l'analyse est très brève et se contente essentiellement de montrer qu'on a bien affaire à un système de

parenté ayant pour règle d'alliance le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. À la différence des systèmes dualistes symétriques qui prescrivent le mariage avec la cousine croisée bilatérale, les systèmes katchin et autres du même type sont des systèmes asymétriques, qui prescrivent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (MBD), l'interdisent avec la cousine croisée patrilatérale (FZD, la fille de la sœur du père) et de ce fait même avec la cousine croisée bilatérale.

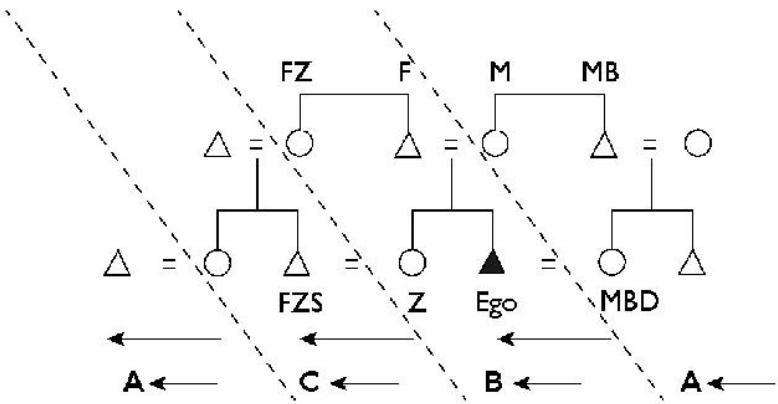
Lévi-Strauss reconnaît que ces différences de structure ont déjà été mises en évidence avant lui dès 1922 par Hodson [128]. Mais il entend attester de la présence multiple de la formule de l'échange généralisé dans toute cette aire et montrer comment cette formule se combine souvent, au sein de ces sociétés, avec des formules d'échange restreint qui continuent à régler les échanges matrimoniaux au sein d'une partie de leur population, les gens du commun, les paysans, les cadets des familles aristocratiques, etc.

L'axe birman-sibérien s'appuie sur deux ethnographies d'une richesse exceptionnelle, celle de Gilhodes sur les Katchin de Birmanie [129] et celle de Leo Sternberg sur les Gilyak de Sibérie [130] (1912). Ces sociétés relèvent de l'échange généralisé et distinguent donc entre donneurs et preneurs de femmes. Un groupe B donne ses femmes à un groupe C et reçoit ses épouses d'un groupe A.



La formule de l'échange généralisé implique donc au minimum l'existence de trois groupes locaux entre lesquels circulent les femmes et, pour que le cercle se boucle, il faut que C donne ses femmes à A selon la formule [A → B → C → A]. Le cercle est donc orienté dans un seul sens, mais il est susceptible de s'ouvrir pour intégrer d'autres groupes dans le « *connubium* », c'est-à-dire dans les cycles de circulation de femmes entre les groupes.

Chaque groupe local est ainsi à la fois donneur et preneur de femmes. Les hommes donnent leurs filles et leurs sœurs à d'autres groupes, et prennent et reçoivent pour épouses les filles et les sœurs d'autres groupes. Les échanges de femmes ne sont donc pas réciproques comme ils le sont dans les systèmes australiens à moitiés et à sections. Traduit en relations de parenté, on a donc le schéma suivant : j'épouse ma cousine croisée matrilatérale, la fille du frère de ma mère (MBD), qui appartient donc au groupe de mes donneurs, et ma sœur épouse le fils de la sœur de mon père (FZS), mon cousin croisé patrilatéral, vis-à-vis duquel nous sommes des donneurs d'épouses.



Cependant, les femmes ne sont jamais « données » sans contre-prestations. D'énormes quantités de biens « masculins » sont remises par les preneurs à leurs donneurs, et ceux-ci, en échange, leur remettent des biens « féminins ». Chez les Katchin, deux mots distinguent les donneurs (*Mayu*) des preneurs (*Dama*). Lévi-Strauss, comme le fera plus tard Leach, spécialiste des Katchin, à la suite de Gilhodes dans son livre publié après les *Structures élémentaires* [131], montre que les femmes ne sont pas « échangées » contre ces biens et que ces prestations de biens ne relèvent pas de la vente et de l'achat de femmes. Chacun sait, puisque chacun appartient à un cercle d'échanges de femmes, que pour une femme donnée il y aura toujours au moment nécessaire une femme reçue, à moins que vos partenaires ne sortent du cercle ou ne disparaissent.

Lévi-Strauss analyse ensuite ce qu'il appelle les limites au fonctionnement de ces systèmes. L'échange généralisé suppose qu'idéalement existe une égalité de statut et de prestige entre les unités échangistes, A, B, C. Idéalement, il faudrait que la relation (C → A) soit équivalente à la relation (B → C). Il faudrait qu'une femme (a) vaille une femme (b) qui vaille une femme (c) qui vaille une femme (a) [132]. Dans la réalité, de multiples facteurs interviennent pour créer des inégalités de richesses et de statuts entre les unités échangistes. Ces inégalités engendrent des mariages entre conjoints de statuts différents, et donc des rapports d'hypergamie et d'hypogamie (que Lévi-Strauss résume sous le nom d'« *anisogamie* »).

Et de fait, la société katchin était divisée en « maisons nobles », gens du commun et esclaves [133], et elle était caractérisée par une forte instabilité politique que l'ouvrage de Leach devait éclairer quelques années plus tard en montrant que les Katchin oscillaient entre deux formes d'organisation sociale, l'une plus égalitaire appelée *Gumlao*, l'autre hiérarchisée, « à tendances féodales », appelée *Gumsa*. Lévi-Strauss ignorait l'existence de cette dualité des formes politiques mais, quand il la découvrit dans le livre de Leach, il en conclut immédiatement que cette oscillation était prévisible et fondée sur la contradiction « *entre les conditions égalitaires de l'échange généralisé et ses conséquences aristocratiques* [134] ». Lévi-Strauss a ensuite comparé le système katchin avec un certain nombre d'autres sociétés du Sud-Est asiatique hiérarchisées sous l'autorité d'une aristocratie tribale, les Lushai, les Sema Naga, etc., et cette comparaison semble toujours justifiée. De même qu'est confirmée l'hypothèse d'un axe Birmanie-Sibérie, Katchin-Gilyak le long duquel les systèmes d'échange généralisé sont prédominants.

Mais il n'en va pas de même de sa suggestion que ce type de système de parenté avait dû également caractériser la société inca du Pérou précolombien, où « *un système de lignées à caractère de plus en plus féodal se serait progressivement superposé à une organisation clanique primitive* [135] ». Lévi-Strauss avance pour argument le système des *yanacona* ; or ceux-ci étaient des individus détachés de force de leurs communautés d'origine et attachés pour la vie au service des membres des lignages de l'Inca et de ceux de la noblesse proche du pouvoir impérial. Difficile donc de comparer la structure de l'empire multiethnique des Inca avec le système politique des Katchin oscillant entre ses deux formules *Gumlao* (égalitaire)/*Gumsa* (hiérarchique). Par ailleurs, l'emploi du terme « féodal » pour caractériser une société hiérarchisée où une aristocratie tribale exerce le pouvoir – fréquent encore à l'époque où Lévi-Strauss rédigeait les *Structures* – n'est plus recevable aujourd'hui.

Cette étude prend fin sur une hypothèse que Lévi-Strauss reprendra

dans le chapitre de conclusion de son livre, consacré au problème du passage aux structures complexes. L'échange généralisé, écrit-il, est une formule d'organisation « *d'une clarté et d'une richesse exceptionnelles, susceptible d'un élargissement indéfini* […]. *Mais c'est du dehors, des caractères concrets du groupe, que surviennent les dangers qui le menacent. Le* mariage par achat *fournit alors une nouvelle formule qui donne le moyen d'intégrer ces facteurs irrationnels issus de la chance et de l'histoire dont l'évolution de la société humaine montre qu'ils succèdent aux structures logiques qu'élabore la pensée inconsciente et dont des formes d'organisation très primitives nous ouvrent souvent plus facilement l'accès* [136] ».

Le mariage par achat pur et simple de femmes se substituerait à l'échange généralisé, qui impose le mariage avec la cousine croisée matrilatérale et un flot réciproque de biens masculins et féminins entre donneurs et preneurs de femmes. Le mariage par achat serait donc affranchi de ces relations de parenté et se serait répandu sur plusieurs continents, mais surtout en Afrique. En fait, on n'achète pas une femme, sauf si elle est une esclave, et la « dot », la quantité de biens donnés en échange d'une femme libre (*bridewealth* en anglais), ne correspond en rien au « prix » d'une marchandise. Mais ce qui frappe dans la citation précédente, c'est la vision qu'avait déjà Lévi-Strauss à cette époque (1947) des luttes entre les humains pour accumuler du pouvoir, des richesses, du prestige, qu'il range du côté des « *facteurs irrationnels issus de la chance et de l'histoire* » et qu'il oppose aux sociétés primitives encore peu « *ouvertes à l'histoire* » et fondées sur des structures « *logiques* » élaborées par la pensée « *inconsciente* ». Passons sur cette vision de l'histoire rangée du côté des facteurs irrationnels ; mais nous venons de voir comment les Aborigènes australiens avaient élaboré consciemment les systèmes à sections et sous-sections en utilisant le principe logique des relations réciproques entre deux éléments complémentaires et opposés en même temps. Or n'oublions pas, comme le soulignait fortement Stanner en 1937 à propos des Murinbata, que « c'est sous forme de principes théoriques que les indigènes transportent le système des sous-sections d'une tribu à l'autre [137] ». Non seulement ils le transportent mais ils inventent à chaque fois la manière de l'articuler aux systèmes dravidiens préexistants. Très peu d'inconscient dans ce travail. En même temps, cet éloge de l'inconscient contredit ce que Lévi-Strauss lui-même allait déclarer des Australiens dans sa critique des thèses de Granet :

> *Nous savons aujourd'hui que le caractère archaïsant de la culture matérielle des Australiens est sans correspondance dans le domaine des institutions sociales ; que celles-ci résultent, au contraire, d'une*

longue série d'élaborations réfléchies et de réformes systématiques et qu'en somme la sociologie australienne de la famille est une « sociologie planifiée » [138].

On ne peut qu'approuver ces propos, mais ils ne démontrent pas le rôle fondamental de l'inconscient.

Venons-en aux deux derniers blocs de sociétés et de cultures dont Lévi-Strauss a examiné les systèmes de parenté, la Chine et l'Inde. Nous ne nous y attarderons pas vraiment, suivant en cela le jugement critique qu'a porté vingt ans plus tard (1966) Lévi-Strauss lui-même sur cette partie de son œuvre « *en priant le lecteur de les prendre pour ce qu'elles sont : des étapes dépassées par le progrès de l'ethnologie. De plus, sinologues et indianistes poursuivent eux-mêmes ces études en s'appuyant sur des connaissances historiques et philologiques qu'un comparatisme à tire-d'aile est hors d'état de maîtriser* [139] ».

À lire les deux chapitres (XIX-XX) que Lévi-Strauss consacre à l'examen de la théorie de Granet sur la nature du système de parenté chinois et sur l'ordre Tchao Mou, c'est-à-dire le système des degrés de deuil imposés par l'État impérial à l'ensemble des populations Han, on ressent à la fois de la perplexité et un certain malaise. On ne peut s'empêcher de penser que Lévi-Strauss décerne presque malgré lui quelques éloges au grand sinologue, tant ses critiques sont vives, radicalité qui tranche avec le respect qu'il manifeste à l'égard de Radcliffe-Brown, Rivers ou Elkin, quand il lui arrive de les critiquer. Seul par la suite Edmund Leach aura droit au même genre de traitement.

Marcel Granet, disciple de Durkheim, ami de Mauss, le plus éminent sinologue français de la première moitié du XXe siècle, meurt en 1940, terrassé par l'émotion lorsque le gouvernement du maréchal Pétain se soumet aux diktats de l'Allemagne nazie. Plusieurs de ses livres de synthèse sur *La Civilisation chinoise* ou *La Pensée chinoise* sont toujours réédités [140]. Dès ses premiers travaux, il s'intéresse à des aspects des rapports de parenté de la société chinoise et publie en 1920 *La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale. Étude sur les formes anciennes de la polygamie chinoise*. Puis, après la publication de ses grandes synthèses, il examine à nouveau les faits de parenté chinois pour en reconstruire le système dans son ensemble. C'est ainsi qu'il fait paraître en 1939, dans les *Annales sociologiques*, une longue étude publiée la même année chez Alcan sous le titre *Catégories matrimoniales et relations de proximité en Chine ancienne*. Il décède l'année suivante et aurait probablement fait partie du jury de thèse de Lévi-Strauss (1949) s'il avait survécu.

Granet ne connaissait pas les travaux de Hodson et de Held qui,

avant Lévi-Strauss, avaient déjà élaboré la distinction entre les formules de l'échange restreint et de l'échange « généralisé ». Mais Granet avait de son côté réinventé cette distinction, en parlant de systèmes d'échanges symétriques reproduits de génération en génération, qu'il nomme « échanges chassé-croisé », et de systèmes à circulation à sens unique des femmes avec séparation entre donateurs et donataires de femmes et reconduction du pacte d'alliance qui les lie – il nomme ces échanges « échanges différés ». Les échanges « chassé-croisé » sont des échanges réciproques impliquant le mariage avec la cousine croisée bilatérale. Les échanges « avec retours différés » impliquent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. On reconnaît là la distinction faite plus tard par Lévi-Strauss lui-même entre échange restreint et échange généralisé. Granet avait connaissance de la nature des systèmes australiens classiques, ne serait-ce qu'à travers l'œuvre de Durkheim, et il connaissait les travaux de Gilhodes qui avaient mis en évidence la circulation des femmes chez les Katchin entre donneurs et preneurs de femmes – le même Gilhodes dont Lévi-Strauss allait beaucoup utiliser les œuvres. Granet insistait sur le fait que les alliances à retour différé constituaient un « *jeu à risques* », idée que reprendra Lévi-Strauss en le citant.

Granet, à la différence de Durkheim, posait la prohibition de l'inceste non comme une conséquence de l'exogamie mais comme son principe, ce qui est la thèse fondamentale de Lévi-Strauss, et il avançait l'idée que la filiation, patri- ou matrilinéaire, est indépendante de la formule de l'alliance. Lévi-Strauss fera de la filiation un caractère « *secondaire* » des systèmes de parenté.

François Héran a consacré trois articles très fouillés et critiques dans *Social Anthropology* [141] et une partie de son livre *Figures de la parenté* [142] à faire l'inventaire de toutes les analyses et théories de Granet dont on trouve l'équivalent dans les *Structures élémentaires*. Il en recense vingt-cinq.

De fait, Lévi-Strauss a minimisé, dans les *Structures élémentaires*, l'œuvre de Granet et n'en a reconnu l'importance dans l'élaboration de ses propres travaux que quarante ans plus tard [143]. La raison de cette difficulté à reconnaître sa dette et l'importance de son prédécesseur est probablement à chercher du côté de la conviction profonde qu'avait Lévi-Strauss de dégager des principes de portée générale, c'est-à-dire de mettre en évidence des fondements communs à une multitude de systèmes de parenté et pas seulement propres au cas chinois.

Granet avait noté, en analysant le vieux traité chinois *Ehr Ya*, que la terminologie ancienne de parenté des Chinois suggérait l'existence d'échanges réciproques de femmes entre des groupes exogames et le

mariage avec la cousine croisée bilatérale. Le terme « *fu* » désignait à la fois le père et les frères du père (FB = F), et le terme « *gu* » désignait à la fois la sœur du père (FZ), l'épouse du frère de la mère (MBWi), la mère de l'épouse (WiM) et la mère du mari (HuM). Ce terme exprimait donc l'existence d'un échange de conjoints en $G+1$ et en G_0. Granet avait également noté l'existence de générations alternes, avec pour conséquence que le grand-père et le petit-fils appartenaient à la même catégorie et le père et le fils à des catégories opposées, traits que l'on retrouve dans l'ordre Tchao Mou des degrés de deuil. À partir de ces constatations, Granet avait imaginé que le système de parenté de la Chine antique était analogue à un système de type australien, comme celui des Kariera. Ce système aurait disparu au cours des siècles avec le développement de ce qu'il appelait la « *féodalité* » chinoise. La noblesse avait mis en œuvre, pour ses alliances matrimoniales, un système d'échanges à retours différés, tandis que les gens du commun, les paysans surtout, auraient continué à pratiquer des échanges réciproques de femmes (« chassé-croisé ») entre les communautés villageoises.

Les choses auraient encore changé avec l'institution par le pouvoir impérial de l'ordre Tchao Mou, qui imposa à la population un ordre de succession des rites funéraires et des conduites de deuil selon les degrés de proximité ou d'éloignement du défunt par rapport à ses descendants. Les rites étaient célébrés par le fils aîné du lignage du fondateur du clan, et les ancêtres appartenant à quatre générations ascendantes étaient honorés, chacun d'eux différemment, par leurs descendants aussi bien en ligne directe que collatérale.

Cette imposition de l'ordre Tchao Mou aurait transformé la terminologie du système de parenté chinois qui, en multipliant les termes de parenté pour désigner les ascendants et descendants sur quatre générations en lignes directe et collatérale, serait alors devenu le système de parenté descriptif le plus parfait et le plus précis de tous ceux qui relèvent du même type [144]. Aujourd'hui, ce type de système, qui rappelle celui de la Rome latine antique, est nommé depuis Murdock système de parenté de type « soudanais », parce qu'on le rencontre encore dans certaines tribus du Soudan. Le terme technique est « *bifurcate collateral* » : des termes différents désignent le père, les frères du père, la mère, les sœurs de la mère, la tante paternelle et l'oncle maternel. Au moment où Granet rédigeait son livre, un anthropologue chinois, Han Yi Feng [145], que cite Lévi-Strauss, qui avait, comme Granet, analysé les anciens traités de rituels, les Li, en avait conclu que la terminologie chinoise de parenté avait été promulguée par une élite de lettrés confucéens au service du pouvoir impérial. Mais cessons là l'exploration de ces débats et revenons-en à l'évaluation de l'œuvre de Granet par Lévi-Strauss.

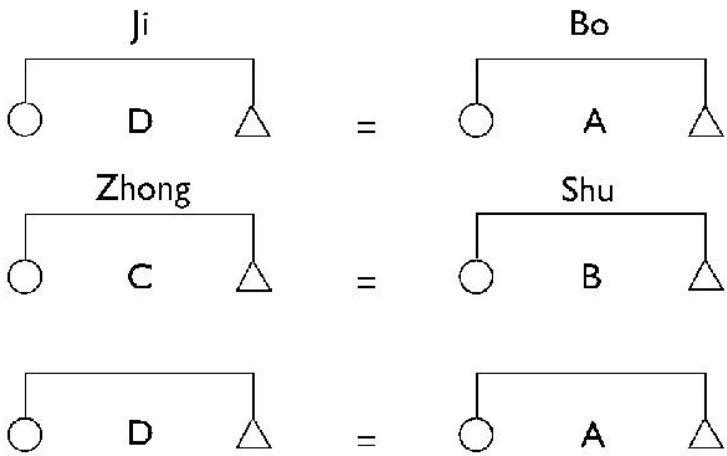
Celui-ci rend « *hommage* » à Granet pour avoir formulé une classification des systèmes de parenté entre « *chassé-croisé* » et « *échange différé* », dont lui-même démontrait qu'« *elle fournit la seule base à l'étude des systèmes de parenté d'échange restreint et d'échange généralisé* [146] ». Il le crédite d'avoir même réinventé le système murngin sans le connaître, et d'avoir compris que la nature de la filiation n'affecte pas la structure d'un système d'alliance [147].

Puis, rapidement, il passe aux critiques. Granet aurait, comme Durkheim, fait des Australiens les vestiges d'une époque très ancienne et procédé de même avec le système chinois archaïque de parenté [148]. Partant du système kariera déjà complexe, Granet aurait construit des systèmes plus complexes encore, au point même qu'« *ils ne trouvent plus de vérification dans les faits* [149] ». Sa méthode est « *essentiellement idéologique* [150] ». Ses interprétations « *apparaissent confuses et contradictoires et les sinologues les ont accueillies avec défiance quand même leurs propres analyses ne les contredisent pas* [151] ». Granet croyait sa connaissance des faits australiens suffisante, elle ne l'était pas. Finalement, ce qui lui aurait manqué, c'est « *une familiarité suffisante avec les problèmes de parenté, non seulement en Chine mais dans le reste du monde* [152] ». Par ailleurs, sa « *déformation évolutionniste* [l'avait empêché] *de voir qu'échange restreint et échange généralisé sont deux modalités élémentaires et non deux stades d'un même processus* [153] ».

Lévi-Strauss propose une autre hypothèse. Le système chinois, au lieu d'abandonner sa nomenclature primitive, l'aurait préservée et intégrée dans le système plus complexe promulgué par une élite de lettrés quand ils élaborèrent le système des degrés du deuil destiné à maintenir la solidarité au sein des clans. Mais cette explication ne suffit cependant pas à rendre compte de tous les aspects du nouveau système, notamment de ses aspects « *obliques* », telle la pratique seigneuriale du mariage avec des femmes appartenant à deux générations différentes. Lévi-Strauss compare alors le système chinois féodal au système de parenté « *oblique* » des Miwok d'Amérique du Nord – et même à celui des Inca.

Arrêtons-nous un instant sur ce point. Nous ne pouvons évidemment pas prétendre répondre à la place de Granet aux critiques que Lévi-Strauss lui avait adressées et dont certaines ne semblent pourtant pas fondées. Nous nous contenterons donc de quelques mots. Granet, par exemple, ne repoussait pas à une très haute antiquité l'existence en Chine d'un système de mariage avec la cousine croisée, mais à la fin du Ier millénaire av. J.-C. Le terme *Sheng* désignait alors à la fois les cousins croisés du côté paternel (FZS) et du côté maternel (MBS), ainsi que le frère de l'épouse (WiB) et le mari de la sœur (Zhu) [154], ce qui implique à la fois échange des sœurs en $G+1$ et mariage entre cousins croisés en $G0$. Mikhail V. Kryukov, sinologue spécialiste des systèmes

de parenté de Chine et du Sud-Est asiatique, a depuis lors montré que, selon les textes anciens, il existait en Chine antique, à côté d'un système dravidien égocentrique, une division sociocentrique des sociétés locales en quatre catégories semblables aux « sections » australiennes et correspondant probablement à des divisions rituelles de la société. Les quatre divisions auraient également servi à régler des alliances de mariage selon un principe d'échange réciproque symétrique [155]. Ces quatre catégories étaient appelées Bo (A), Shu (B), Zhong (C) et Ji (D). A et D échangeaient des femmes et leurs enfants appartenaient aux catégories B et C ; B et C échangeaient des femmes et les enfants nés de ces unions appartenaient aux catégories A et D. Le principe de descendance était patrilinéaire et ce qui était transmis aux enfants était le souffle du père et non le sang de la mère comme en Australie.



D × a = C
A × d = B
C × b = D
B × c = A

Le système se serait transformé avec la différenciation des parents en ligne directe et en lignes collatérales et la distinction entre consanguins et affins. Au Ve siècle av. J.-C., la mère de l'épouse n'est plus désignée par *Gu* – qui signifiait aussi sœur du père et épouse du frère de la mère (FZ, MBWi) – mais par un terme distinct, *Po*. Le frère du père est différencié du père, la sœur de la mère de la mère, le père de l'épouse de l'oncle maternel et la mère de l'épouse de la sœur du père (FB ^{1} F ; MZ ^{1} M ; WF ^{1} MB ; WM ^{1} FZ). Au IIe siècle de notre ère, un autre vocabulaire de parenté, le Shiming, enregistrait une nouvelle

transformation de la nomenclature chinoise de parenté. Le terme désignant autrefois les cousins croisés patrilatéraux et matrilatéraux (FZS, MBS), *Sheng*, change de signification et désigne maintenant le fils du père (FS). Un terme nouveau, *Shang*, apparaît pour désigner le beau-père (WF). L'ancien système dravidien avec échange des sœurs et mariage des cousins croisés avait donc disparu, tout au moins parmi les classes dominantes de la société chinoise, alors que dans les campagnes et selon les régions, l'ancien système d'échange réciproque d'épouses entre villages et communautés se maintenait vivace.

Lévi-Strauss, en 1967, avait donc raison de penser que l'examen des systèmes de parenté de la Chine, de l'Inde et de l'Asie du Sud-Est était à reprendre sur de nouvelles bases de données. Il en va ainsi de son chapitre intitulé « Les systèmes périphériques », qui analysait rapidement les systèmes tibétain, mandchou, lolo, toungouse, etc., lesquels offraient « *le même mélange d'échange restreint et d'échange généralisé* » ; Lévi-Strauss suggérait que « *l'échange généralisé a représenté la forme la plus archaïque et que l'échange restreint* [est] *apparu postérieurement* [156] ».

Sur ce point encore, les recherches récentes ne confirment pas cette dernière hypothèse, qui ferait de l'échange généralisé la formule de base de tous les systèmes de parenté depuis l'Inde jusqu'à la Chine et le Sud-Est asiatique. Pour ne prendre qu'un exemple – l'évolution des groupes appelés autrefois Lolo et aujourd'hui Ji, qui font partie des groupes tibéto-birmans de la province du Yunnan –, les recherches archéologiques chinoises ont montré qu'à la fin de l'âge de bronze, les ancêtres des groupes Lolo se séparèrent et s'établirent les uns à l'ouest autour de Deli, les autres à l'est autour de Kumming. Après leur séparation, les deux groupes évoluèrent de façon différente.

En s'appuyant sur des documents chinois remontant à plusieurs siècles, sur des dictionnaires compilés au XIXe siècle, et sur ses propres recherches sur le terrain, Kryukov a pu démontrer qu'à l'ouest, les groupes qui usaient à l'origine d'une terminologie dravidienne, avec mariage des cousins croisés, et ne disposaient donc pas de vocabulaire (développé) pour les affins, lui ont substitué une terminologie de type iroquoise, comportant toujours la distinction entre parallèles et croisés mais sans règle prescrivant le mariage avec une cousine croisée, d'où le développement d'une terminologie désignant les alliés. À l'est, chez les Nasupo, la terminologie à l'origine dravidienne, donc symétrique et prescriptive (mariage avec la cousine croisée bilatérale), a fait place à un système de parenté asymétrique-prescriptif, c'est-à-dire préservant le mariage avec une seule des cousines croisées, la cousine croisée matrilatérale, système très semblable à celui des Katchin de Birmanie, mais sans trait omaha comme chez les Katchin. On est donc bien passé ici d'un système dravidien relevant de l'échange restreint à

un système relevant de l'échange généralisé, et non l'inverse. On trouve la même transformation chez les groupes mong-khmer du Vietnam, matrilinéaires cette fois, et prescrivant le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (MBD), avec des équations annulant les différences de génération entre certaines positions de parenté, d'où des traits d'oblicité crow [157].

L'Inde, maintenant. Ensemble immense composé de plusieurs centaines de groupes locaux différents, les uns, majoritaires, relevant du système des castes, les autres, une forte minorité, appartenant à des formations tribales [158]. Lévi-Strauss, en trois chapitres, cite près d'une centaine de groupes qui se distribuent depuis les bordures de l'Himalaya jusqu'à l'extrême sud de l'Inde, en pays tamul. Il souligne l'exceptionnel intérêt de l'Inde du Sud, parce qu'on y rencontre les trois formes de mariage avec la cousine croisée – majoritairement avec la cousine croisée bilatérale, ensuite avec la cousine matrilatérale, enfin, dans quelques groupes, avec la cousine croisée patrilatérale [159]. Il souligne le fait que, dans le Sud, un homme peut revendiquer pour épouse une fille de sa sœur aînée, et rapproche cette coutume de faits identiques observés par lui en Amazonie [160].

Nous nous bornerons ici à relever quelques-unes des hypothèses ou affirmations avancées à l'époque (1947) par Lévi-Strauss et qui, aujourd'hui, ne sont plus recevables sur la base des résultats des travaux de Louis Dumont [161] d'abord, puis de Thomas Trautmann [162] qui, à partir de textes sanskrits ou autres répartis sur plusieurs centaines d'années, a reconstitué la logique des systèmes dravidiens indiens et leur développement au cours des siècles. Les publications de Robert Parkin sur les Munda, mais aussi sur les systèmes de type indo-européen de l'Inde du Nord, ont renouvelé la connaissance des systèmes munda dans l'aire himalayenne [163]. Nick Allen, de son côté, a repris l'analyse des systèmes de parenté sherpa et byansi [164]. Nous résumerons plus loin quelques-uns de leurs apports.

Première hypothèse non recevable : l'existence d'un système de parenté archaïque commun à l'Inde et à la Chine, fondé sur l'échange généralisé.

Autre hypothèse : l'Inde serait caractérisée depuis les temps protohistoriques par la croyance, partagée avec les populations de Sibérie, du Tibet et de l'Asie centrale, que les os viennent du père et la chair de la mère. Or, ces croyances ne se rencontrent qu'au nord de l'Inde, dans les entours de l'aire himalayenne, et pas ailleurs.

Autre hypothèse : l'origine des castes viendrait de la transformation de clans à l'origine exogames en castes endogames. À l'intérieur des castes endogames existeraient deux groupes exogames : d'une part les *sapinda*, groupes des parents paternels et maternels d'un défunt réunis

pour les rites de ses funérailles, ce qui entraîne l'interdiction de nouvelles alliances entre ces deux groupes pendant trois, parfois cinq générations ; d'autre part les *gotra*, que Lévi-Strauss décrit comme des groupes patrilinéaires exogames, sortes d'écoles de rituels fondés par des Brahmanes puis imités par les autres castes. Enfin, analysant les huit types de mariage figurant dans les lois de Manu, Lévi-Strauss se dit surpris que les formes de mariage autorisées soient apparemment considérées comme des « dons » sans contre-dons, sans réciprocité. Invoquant l'autorité de Lowie et de Mauss, il déclare qu'il s'agit là d'une hypothèse sans fondement. Comment, sans réciprocité, une société pourrait-elle fonctionner ? Lévi-Strauss s'efforce alors de faire entrer les mariages indiens « par don » dans la catégorie des échanges entre preneurs et donneurs de femmes : dans un système d'échange généralisé, les donneurs de femmes ne reçoivent pas de femme en retour des preneurs, mais des biens.

Aucune de ces hypothèses ou affirmations n'est plus recevable aujourd'hui. Les clans sont des groupes de parenté qui ne peuvent en aucune manière se transformer en castes. Les castes constituent une structure globale qui enserrait et organisait toutes les sociétés locales qui composaient l'Inde précoloniale, la centaine de royaumes, les milliers d'organisations villageoises. Cette structure globale reproduisait à chaque niveau de la société la hiérarchie religieuse et politique dominée par les Brahmanes, responsables des rites, et les Kshatrya, les guerriers dont sont issus les Rajas, qui gouvernent la centaine de royaumes en question. Cette structure globale inspirée des textes védiques ne relève pas des rapports de parenté. Elle englobe ceux-ci et les subordonne à sa propre reproduction, d'où l'endogamie de caste et, à l'intérieur de chaque caste et sous-caste (*Jati*), l'exogamie des *gotra* et des *sapinda*.

Les *sapinda* sont en fait des groupes exogames temporaires, puisqu'ils autorisent le renouvellement des mêmes alliances après trois, parfois cinq générations. Quant aux *gotra*, ce sont les clans patrilinéaires exogames qui se réfèrent fictivement à des ancêtres divins et cosmiques (le Soleil par exemple) et échangent des femmes avec des lignées d'autres clans issus de la même caste ou sous-caste. Leur origine n'est donc pas associée à la formation d'écoles religieuses brahmaniques imitées ensuite par les castes inférieures.

Enfin, le mariage par « don sans contre-don », dont la possibilité était niée par Lowie et qui avait fait penser à Mauss que l'Inde échappait à sa théorie selon laquelle un don entraîne toujours l'« obligation de rendre ». Dans l'« Essai sur le don », Mauss écrivait : « Les malins Brahmanes ont chargé les Dieux et les Mânes de rendre les présents qu'on leur fait à eux. » En fait, là encore, ce sont des raisons religieuses qui font qu'en Inde les preneurs de femmes sont

supérieurs à leurs donneurs lorsque ceux-ci leur donnent une fille pour un de leurs fils. Mais ils n'acceptent le don de cette femme, qui doit être vierge, qu'après avoir soigneusement vérifié le statut de sa famille au sein de la caste, la compatibilité astrologique des époux et surtout le montant âprement négocié de la dot que la future épouse apportera avec elle.

Apparemment, le don d'une vierge auquel s'ajoute une dot qui souvent ruine sa famille est un don sans contre-don, matériel ou autre. Mais ce n'est pas le cas si l'on considère l'arrière-plan religieux et rituel du mariage. Du point de vue hindouiste, la nature de la femme est mauvaise. Sa sexualité insatiable est dangereuse pour les hommes et pour la société. Son corps est porteur de souillure par le sang qui s'en écoule périodiquement au moment des règles. Le devoir d'un père est donc de garder ses fils et de marier ses filles dès leur puberté, et même avant. Sinon, la colère de ses ancêtres pourra être telle qu'ils viendront s'abreuver du sang menstruel de cette fille en guise d'offrande. La femme est donc source permanente d'impureté au sein d'un ordre social et cosmique qui hiérarchise et divise les castes et les individus selon leurs degrés de pureté et d'impureté.

Il existe donc bien un contre-don que les preneurs font à leurs donneurs, mais sur un plan religieux, cosmique, puisqu'ils se « chargent » de la source de pollutions portée par cette jeune fille qui vient d'avoir ses règles. Les preneurs, par une série d'actes rituels, prennent alors en charge les augures néfastes qui accompagnent le transfert de cette femme dans leur famille et assurent par là le bien-être futur de leurs donneurs. Mais, à l'époque de Mauss puis à celle de Lévi-Strauss, tout cela n'était pas connu [165]. Lowie avait donc raison. Il n'y a pas entre les humains de dons sans contre-dons (fussent-ils imaginaires).

On a vu que c'est à partir de 1964 seulement que Lounsbury [166] a démontré la différence radicale de nature entre les systèmes dravidiens et les systèmes iroquois qui, jusqu'alors, avaient tous été confondus et considérés comme des variantes des systèmes iroquois. De même, c'est à partir de 1953, avec les travaux de Louis Dumont [167] et d'Iriwati Karvé, puis en 1981 avec l'œuvre monumentale de Thomas Trautmann, *Dravidian Kinship*, que l'inventaire des systèmes de parenté de l'Inde devint systématique, et possible la comparaison entre Dravidiens de l'Inde du Sud et les Kariera, et autres systèmes à sections et sous-sections de l'Australie.

En fait, aujourd'hui, le tableau des systèmes de parenté indiens est devenu beaucoup plus lisible. Si on laisse de côté un certain nombre de systèmes propres à des groupes tribaux locaux, trois types de systèmes de parenté associés à trois grands groupes de langues se partagent l'Inde. Au Nord le groupe des langues indo-européennes, au

Sud le groupe des langues dravidiennes, au Centre et à l'Est les langues munda affiliées à la famille des langues austronésiennes.

Le système indo-aryen est structuré par l'opposition entre donneurs et preneurs de femmes, ce qui différencie les alliés de chaque côté. La fiancée et le fiancé ne doivent pas être apparentés et la dot accompagne le don de la femme sans retour matériel. Ce type de mariage trouve son fondement dans les textes sanscrits sous le nom de « don d'une vierge » (*Kanyādāna*), qui est un acte religieux, un don sans retour matériel, à la différence des dons et contre-dons non religieux, séculiers. Ces systèmes de parenté distinguent entre consanguins et affins et ne font pas de distinction entre les cousins, parallèles ou croisés. Les alliances, n'étant pas réciproques, sont toujours orientées dans une seule direction. C'est le cas dans les terminologies de langue hindi.

Dans les systèmes dravidiens, notamment le système tamul analysé par Louis Dumont, les consanguins et les affins sont subsumés sous les mêmes termes : les individus sont soit parallèles, soit croisés – soit inépousables, soit épousables. Le mariage entre cousins croisés est le principe qui structure le système et se trouve inscrit dans la terminologie.

Le système munda de parenté est très minoritaire si on le compare aux deux autres systèmes, indo-aryen et dravidien. On dispose désormais de la grande étude comparative des variantes de ces systèmes réalisée par Robert Parkin (1992) [168]. Le système munda distingue entre parents parallèles et parents croisés, mais le mariage entre cousins croisés est interdit et, en G_0, la distinction en parallèles/croisés est supprimée. Tous les consanguins sont des frères et sœurs. Il existe une terminologie distincte pour les alliés, comme dans les terminologies indo-aryennes. Les alliances s'effectuent entre groupes et se répètent comme dans les systèmes dravidiens, mais seulement après un délai de plusieurs générations, de sorte que les alliances se font entre des cousins distants de plusieurs degrés. Ce sont donc des alliances bilatérales qui se répètent après un certain temps, et le système comporte également un principe qui soutient l'édifice, l'existence de générations alternes, comme chez certains groupes dravidiens du centre de l'Inde et comme en Australie [169].

On voit donc que, pas plus en Inde qu'ailleurs, la parenté n'est en mesure de structurer globalement la société. En Inde, cette structure globale est celle de la division de la société en quatre grandes catégories hiérarchisées, les *Varna*, elles-mêmes divisées en des centaines de castes et sous-castes (*Jati*) endogames. Cette structure globale est un immense système de rapports religieux et politiques, qui enveloppe toutes les castes et tous les individus et leur attribue une place et un rôle propres, complémentaires des rôles et de la place

dans la hiérarchie des *Varna* de toutes les autres castes et de leurs membres.

Par ailleurs, c'est parce que les systèmes dravidiens de l'Inde du Sud sont subordonnés à un système de castes qui les traverse et les structure que les alliances qu'ils prescrivent sont, comme l'avait très bien vu Louis Dumont, des « alliances de mariage » entre lignées, héritées de génération en génération, et non pas des alliances prescrites entre des catégories d'individus que sont les sections australiennes. Mais Dumont, pas plus en 1953 qu'en 1975, ne pouvait savoir que les sections étaient d'invention relativement récente, et n'avaient pas été conçues au départ pour définir les unions matrimoniales. Elles furent conçues, on l'a vu, comme des groupements cérémoniels d'individus apparentés, et de ce fait elles simplifièrent et « améliorèrent » le fonctionnement des systèmes dravidiens égocentriques, qui existaient bien avant elles. S'il l'avait su, Louis Dumont aurait trouvé un appui supplémentaire pour avancer ses thèses.

La conclusion théorique qu'il faut donc tirer de tous ces faits est qu'il faut combiner, partout où la documentation le permet, l'analyse « structurale » qui met en évidence les principes de fonctionnement des systèmes et l'analyse historique qui les voit apparaître et se transformer dans le temps et dans l'espace. Lévi-Strauss, redoutant l'écueil de l'évolutionnisme, avait écarté toute considération historique [170]. La leçon est claire. Pour avancer désormais dans la connaissance, il faut pratiquer les deux approches et en tirer une double lumière.

Les deux derniers chapitres du livre, qui prolongent ceux qui sont consacrés à la Chine et à l'Inde, et précèdent la conclusion, examinent les structures asymétriques, c'est-à-dire celles qui prescrivent comme règle le mariage avec l'une des cousines croisées, matrilatérale ou patrilatérale, à l'exclusion de l'autre – et, bien entendu, à l'exclusion de la cousine croisée bilatérale. Lévi-Strauss souligne que la théorie de la parenté se devait d'expliquer deux énigmes concernant les cousins [171] : celle de la division entre cousins parallèles et cousins croisés, et celle de la division, parmi les cousins croisés, entre ceux qui sont prescrits et ceux qui sont exclus pour le mariage. Il note que, dans les systèmes d'échange réciproque de conjoints, le mariage est prescrit avec la cousine croisée bilatérale et que les deux autres cousines croisées, patri- et matrilatérales, sont considérées comme des équivalents d'une cousine croisée bilatérale.

Ce n'est pas le cas de nombreux systèmes, tel le système katchin, qui relèvent de l'échange généralisé, et où le mariage avec la cousine croisée matrilatérale exclut tout mariage avec la cousine croisée

patrilatérale. Il s'opère donc une « *fission élective* [172] » et idéologique entre les cousins croisés, qui exprime la formule génératrice de l'alliance, c'est-à-dire la distinction entre donneurs et preneurs de femmes et la direction univoque de leurs rapports. Et dès qu'une préférence unilatérale intervient, la considération des degrés de parenté entre les conjoints possibles passe au premier plan.

Lévi-Strauss démontre alors que, si tout système de mariage entre cousins croisés engendre une structure de réciprocité, les systèmes ne sont pas équivalents selon que la formule de mariage engage la cousine croisée matrilatérale ou patrilatérale. Dans ce dernier cas, le mariage avec la fille de la sœur du père (FZD) engendre un cycle court et constitue un échange discontinu. Mon père a donné une sœur – aucune femme ne lui a été donnée en retour –, la première fille de la sœur de mon père sera mon épouse. Alors que les mariages avec une cousine croisée matrilatérale engendrent deux formes continues de réciprocité, le mariage avec la cousine croisée patrilatérale représente pour Lévi-Strauss le « *gagne-petit* » des diverses formes de transactions matrimoniales [173]. Il constitue « *une forme abortive* » (*sic*). « *En se précipitant pour clore le cycle de réciprocité, on lui interdit de s'étendre à l'ensemble du groupe* [174]. » À cette formule de mariage, Lévi-Strauss oppose les deux autres, qui organisent, « *entre toutes les générations et entre toutes les lignées, une vaste ronde de réciprocité, aussi harmonieuse et inéluctable que les lois physiques ou biologiques. Dans un cas le cycle global de réciprocité est idéalement coextensif au groupe lui-même, à la fois dans le temps et dans l'espace* […]. *Dans l'autre les cycles multiples qui se créent continuellement morcellent et dénaturent l'unité du groupe* [175] ».

Étranges affirmations car il n'existe pas de système « *gagne-petit* », pas plus qu'il n'existait en Australie de systèmes « *aberrants* ». Nous avons nous-même vécu et travaillé pendant près de sept ans parmi les Baruya, une population des hautes terres de Nouvelle-Guinée qui pratiquait le mariage avec la cousine croisée patrilatérale chaque fois qu'il n'y avait pas eu d'échange de femmes entre deux lignages à la génération G + 1. Un lignage donne une femme à un autre lignage sans en recevoir une en échange. La première fille de cette femme devra épouser un homme du lignage de sa mère. La règle fondamentale était donc l'échange direct de femmes entre deux lignages, avec interdiction de reproduire cette alliance avant plusieurs générations, sauf si la femme donnée n'avait pas fait l'objet d'un don en retour. La logique était donc de multiplier les alliances, puisqu'un fils ne pouvait prendre femme dans le lignage d'où provenait sa mère – et donc reproduire le mariage de son père – et que deux frères ne pouvaient prendre femme dans le même lignage. Cet ensemble de règles positives (l'échange direct des « sœurs » et le mariage avec la cousine croisée patrilatérale) et négatives (interdiction d'épouser sa cousine croisée matrilatérale et,

pour des frères, de se marier dans le même lignage, enfin, pour tous, d'attendre deux, sinon trois générations pour reproduire les mêmes alliances) constituait un système souple, non répétitif à court terme, qui n'avait rien d'une forme « *abortive* » de système d'échange [176].

En fait, ces jugements de Lévi-Strauss, prêtant à l'échange généralisé ou à l'échange réciproque que l'on reproduit de génération en génération la capacité d'engendrer « *une vaste ronde de réciprocité, aussi harmonieuse et inéluctable que les lois physiques* », expriment un *a priori* théorique de leur auteur, à savoir l'idée que des rapports de parenté, dans les sociétés primitives et dans beaucoup d'autres formations sociales également, sont susceptibles de servir de fondement à la société, engendrant un cycle de réciprocité qui enchaîne les uns aux autres tous les groupes de parenté.

Chez les Baruya, ce cadre global existe mais il est fourni par d'autres rapports que les rapports de parenté, à savoir les rapports politico-religieux qu'engendrent les initiations masculines et féminines et qui impliquent chacun selon son âge et son sexe, quels que soient son lignage et son village. Cependant, ce n'est pas n'importe quel clan qui peut exécuter les rites d'initiation. Tous les clans n'ont pas leur place dans l'exécution de ces rites, et ceux qui en ont la responsabilité sont entre eux dans un rapport hiérarchique qui n'a rien à voir avec les rapports de parenté, d'alliance, qu'ils entretiennent entre eux. Même chose en Inde, où c'est le système des castes qui fournit le cadre global des réciprocités, des complémentarités et des oppositions (selon les degrés d'impureté et de pureté attachés aux activités de chaque caste) entre les castes, et non l'un ou l'autre des trois systèmes de parenté, indo-aryen, munda et dravidien, que nous avons évoqués.

Nous en arrivons maintenant à la conclusion du livre. Celle-ci procède en deux temps. L'avant-dernier chapitre pose le problème du passage aux structures complexes de parenté. Le dernier résume une ultime fois ce que sont les principes de la parenté pour Lévi-Strauss, dans la perspective, annoncée dès la préface du livre : introduire à une théorie générale de la parenté [177].

Lévi-Strauss justifie le choix de l'aire immense, s'étendant de la Sibérie à l'Assam, de l'Inde à la Mélanésie, où il a puisé les matériaux de ses analyses. Tous les types d'échange restreint et d'échange généralisé y étaient présents. Mais il rappelle à ses lecteurs qu'il n'était pas à la recherche des lieux d'origine et des routes de diffusion de ces systèmes, parce que « *les trois structures élémentaires de l'échange : bilatéral, matrilatéral et patrilatéral, sont toujours présentes à l'esprit humain, du moins sous une forme inconsciente, et* [qu'il] *ne peut évoquer l'une d'elles sans la penser en opposition mais aussi en corrélation avec les deux autres* [178] ».

En fait, ce qui est inconscient n'est pas la *formule* de l'échange,

bilatéral ou autre. Ce sont les conditions intellectuelles qui permettent d'imaginer des possibles, ce que l'on peut faire lorsqu'on s'est interdit de s'unir avec des « proches » et que l'on doit dès lors s'unir avec d'autres. Les autres peuvent être soit appropriés par la violence, par rapt, soit appropriés sans violence, par des échanges réciproques. Le nombre des formes possibles d'échange étant très limité, c'est la raison de la présence des mêmes types de systèmes de parenté dans des sociétés qui n'ont jamais été en contact, géographique ou historique, les unes avec les autres.

Lévi-Strauss avance alors l'hypothèse que les structures complexes s'expliquent par le développement ou la combinaison des structures élémentaires. Elles comportent un certain nombre d'interdictions de mariage liées à la prohibition de l'inceste, mais n'avancent aucune indication positive pour le choix d'un conjoint possible – ou, plus exactement, ces indications ont leurs sources hors du système de parenté. Il s'agit, par exemple, d'interdictions d'épouser une personne appartenant à une autre religion, à une autre classe sociale, à une autre couleur de peau, etc. Lévi-Strauss laisse de côté, et renvoie à un autre travail, l'examen des systèmes dits crow-omaha qui ne prescrivent aucun conjoint mais combinent cependant des principes de l'échange restreint et de l'échange généralisé. En 1947, il ne définit pas encore les systèmes crow-omaha comme des systèmes semi-complexes – ainsi qu'il le fera à partir de 1965 dans la Huxley Memorial Lecture qu'il prononcera à Oxford, intitulée « The Future of Kinship Studies » –, et il confiera la tâche de les étudier aux générations plus jeunes. C'est à cette tâche que s'attaqueront Françoise Héritier, Élisabeth Copet-Rougier et de nombreux chercheurs avec elles.

Dans une formule énigmatique, Lévi-Strauss mentionne « *cette vaste zone d'effondrement des structures de parenté que constitue le monde polynésien* [179] ». Ce jugement n'a plus aucune signification aujourd'hui. Il traduit probablement le fait que, à l'époque, Lévi-Strauss ignorait l'importance et la nature du fonctionnement des systèmes cognatiques dits « indifférenciés », qui ne sont pas organisés en clans mais en « dèmes », selon la formule inventée par Raymond Firth. Dans ces systèmes, l'affiliation d'un individu à un groupe cognatique passe aussi bien par les hommes que par les femmes et ne se maintient que si les individus continuent à résider sur leur territoire et à le cultiver. Ces systèmes, parfois appelés « hawaïens », sont caractéristiques de l'aire polynésienne et ne sont en aucune manière les effets d'un « *vaste effondrement des structures de parenté* ».

Lévi-Strauss se tourne alors vers l'Afrique pour avancer une hypothèse sur la nature du processus de transition des structures élémentaires aux structures complexes. L'Afrique est, pour lui, le

« *territoire d'élection* » du mariage par achat, lequel « *dans son essence même relève de l'échange généralisé* [structure élémentaire] *et en constitue, en quelque sorte, une forme assouplie et développée* [180] ». Pour illustrer son hypothèse, Lévi-Strauss analyse la pratique du *lobola* chez les Bantou d'Afrique du Sud (Zulu, Herero, etc.) et des coutumes semblables observées parmi des populations du Soudan nilotique (Shillouk, etc.) [181].

De cette analyse, nous isolerons deux éléments essentiels. D'une part, dans ces sociétés à dominante pastorale, la relation entre les hommes et le bétail, entre chaque clan et son troupeau, est conçue sous la forme d'une véritable « *identité substantielle* », et « *le bétail est l'intermédiaire essentiel de toutes les relations rituelles entre les groupes humains* [182] ». Entre les hommes et les dieux ou les ancêtres, le bétail sert d'offrande sacrificielle. Entre les humains eux-mêmes, il sert à sceller les alliances matrimoniales tout autant que les alliances politiques.

D'autre part, dans les échanges matrimoniaux, le principe est que le bétail reçu en échange d'une femme permet à son frère de se marier à son tour : le bétail reçu des preneurs de femmes n'est pas conservé, il est transféré aux donneurs d'épouses. La circulation des femmes et du bétail constitue une nouvelle formule d'échange généralisé, mais libérée de la contrainte qui existe chez les Katchin, et qui veut que la femme soit déjà reliée à l'homme qui l'épouse par une relation de parenté précise – qu'elle soit sa cousine croisée matrilatérale. Le mariage par achat dissocie la structure de l'échange de toute prescription d'un conjoint à choisir au sein du champ des rapports de parenté. La prescription, s'il en existe une, viendra d'ailleurs de l'obligation de se marier dans sa religion, dans son rang ou dans son groupe ethnique, ou sous ces trois contraintes à la fois et d'autres encore.

Ces analyses de Lévi-Strauss du mariage dit « *par achat* » – terme par trop ethnocentrique et chargé – ont eu une portée qu'en 1947 il ne pouvait prévoir. L'intérieur de la Nouvelle-Guinée était encore inconnu. Depuis, des dizaines de monographies se sont accumulées qui font apparaître une opposition entre deux groupes de sociétés, les unes pratiquant des formes diverses de mariage selon la formule de l'échange réciproque de femmes (échange restreint) – les Baruya, les Yafar, etc. –, les autres interdisant l'échange direct et pratiquant une formule analogue à celle reconnue en Afrique, à savoir l'échange de cochons et d'autres biens précieux – coquillages, etc. – contre des femmes. Là aussi, les cochons sont considérés comme des substituts d'êtres humains : les cochons reçus en compensation d'une sœur donnée sont à leur tour donnés pour procurer à son frère une épouse (chez les Chimbu, les Melpa, etc.). Nous avons nous-même mis en

évidence l'existence de ces deux systèmes en Mélanésie dans l'ouvrage de synthèse que nous avions édité avec notre collègue Marilyn Strathern, de Cambridge [183].

Lévi-Strauss étend alors son hypothèse à l'Europe, en suggérant que l'échange généralisé aurait pu être la formule des échanges matrimoniaux pratiqués au Moyen Âge ou chez les Germains de Tacite. Il évoque une autre hypothèse, celle de Hocart, mais pour l'écarter. Hocart, en 1928, avait suggéré que, peut-être, les anciens Indo-Européens avaient pratiqué le mariage entre cousins croisés bilatéraux, et donc – traduit en termes d'aujourd'hui – que leur ancien système était dravidien avec mariage entre cousins croisés [184]. C'est ultérieurement que le système serait devenu – de façon un peu semblable à ce qui se serait passé en Chine ancienne – de type dit « soudanais », riche en termes descriptifs (grand-père, arrière-grand-père, petit-fils, arrière-petit-fils, etc.) comme l'était le système des Latins pendant la république. En fait, aucun système indo-européen ne fait de distinction entre cousins parallèles et cousins croisés, les uns non mariables, les autres épousables, ce qui est la pré-condition du mariage entre cousins croisés. Sur ces questions, des lumières nouvelles ont été jetées par Georges Dumézil en 1979, avec la publication de son ouvrage traitant des *Mariages indo-européens* [185]. Mais le problème n'est pas résolu, faute de documentations aussi complètes que celles des *Annales* de la Chine.

Et ce sera finalement en Inde, et déjà grâce à Dumézil, que Lévi-Strauss ira en 1947 chercher une forme de mariage qui, selon lui, préfigurait les traits du mariage dans l'Europe moderne (et, au-delà, dans l'Euro-Amérique). C'est le mariage *swayamvara*, auquel une section entière du *Mahabharata* est consacrée [186], mais qui ne figure pas parmi les huit formules de mariage traités dans les lois de Manu. Le mariage *swayamvara* appartient aux romans de chevalerie et à la poésie épique, où l'on découvre que plusieurs princes amoureux d'une même princesse, fille d'un Raja, essaient, chacun avec force prouesses, de la convaincre de l'épouser. La princesse choisit. Son royal père ne s'oppose pas à son choix, et le mariage repose donc finalement sur le choix mutuel des partenaires.

Lévi-Strauss interprète cette forme d'union comme la conséquence de la « *structure hypergamique* » des sociétés indo-européennes. La fille d'un roi serait condamnée de ce fait à ne pas trouver de conjoint digne d'elle. Elle serait alors libre de choisir celui de ses prétendants qui aurait surpassé les autres par ses exploits, épousant donc un homme de statut cette fois inférieur au sien, même si ce statut est celui de la noblesse des Kshatrya. Lévi-Strauss ajoute le commentaire suivant : « *Ce sont donc les classes subordonnées qui ont un intérêt majeur au*

Swayamvara [187]. »

En fait, la formule *swayamvara* est la forme aristocratique, princière et non condamnée d'une autre forme de mariage par choix mutuel qui, elle, figure dans les lois de Manu et, placée sous le signe des démons, est condamnée. C'est le mariage *gandharva*, forme « démocratique » mais négative du mariage *swayamvara*, « aristocratique » et positif. Le mariage *gandharva* est l'union d'un homme et d'une femme qui se désirent et s'unissent sans le consentement de leurs familles. Il est condamné – de même que le mariage *asura*, qui est précisément le mariage par achat – comme irréligieux, comme n'étant pas le don sans retour matériel d'une vierge, comme revêtant toutes les souillures des actes de commerce. La femme, en choisissant de se marier librement, renie l'autorité de ses pères. Elle ne représente plus sa famille et n'a plus droit à son soutien et à une dot. C'est cette forme d'union qui, en Inde, occupe à notre époque, dans l'imaginaire et dans les aspirations d'un grand nombre de générations, une place grandissante. Elle apparaît comme la forme « moderne » du mariage et s'oppose aux stratégies matrimoniales traditionnelles, préoccupées de maintenir ou d'élever par leurs mariages les familles, donneuses et preneuses de femmes, dans la hiérarchie des castes et des sous-castes [188].

C'est donc bien plutôt le mariage *gandharva* que le mariage princier *swayamvara* qui anticipait et portait déjà ce que sont, pour Lévi-Strauss, les « *trois caractères fondamentaux du mariage européen moderne : la liberté de choix du conjoint dans la limite des degrés prohibés ; l'égalité des sexes devant les vœux conjugaux ; enfin l'émancipation de la parentèle et l'individualisation du contrat* [189] ». On ne peut qu'être d'accord avec cette définition, qui correspond au contenu du code civil et à l'état du mariage tel qu'en France au moins on pouvait l'observer jusque dans les années 1960. Cependant, une réserve s'impose. Le mariage européen moderne n'a pas pour ancêtre la forme ancienne et condamnée d'un mariage indien. Il descend en droite ligne de la forme ancienne, imposée et glorifiée du mariage chrétien, mariage librement consenti d'un homme et d'une femme (mariage monogame), qui est un acte religieux, un sacrement, l'union devant Dieu, par Dieu et en Dieu de deux personnes de sexe différent, qui seront dès lors unies pour la vie et au-delà de leur mort puisque le divorce leur sera interdit. Depuis la Révolution française et le Code Napoléon, promulgué en 1801, les choses ont, graduellement d'abord, puis au XXe siècle, rapidement et profondément changé.

Le tout dernier chapitre des *Structures élémentaires* est intitulé, de façon plutôt solennelle, « Les principes de la parenté », et Lévi-Strauss y rassemble ses thèses et hypothèses majeures. Il importe donc d'en faire avec lui l'inventaire, puisque c'est ce livre précisément qui a

transformé en profondeur l'étude de la parenté, beaucoup plus que les quelques articles de Lévi-Strauss qui sont venus l'étayer au cours des cinquante années qui ont suivi sa publication. En voici l'enchaînement théorique.

Toutes les formes de mariage sont des formes d'échange. L'échange peut être direct ou indirect, continu ou discontinu, immédiat ou différé, fermé ou ouvert, local ou global, concret ou symbolique.

> *L'échange a son fondement et son origine dans la prohibition de l'inceste. Toutes les formes d'échange peuvent donc être subsumées sous le concept d'exogamie. L'exogamie assure la circulation continue de ces biens du groupe par excellence que sont ses femmes et ses filles* 190.

La loi d'exogamie « *fournit la règle fondamentale et immuable qui assure l'existence du groupe comme groupe* » (« *groupe* », ici, signifie la société). Car deux menaces pèsent sur la société : la pratique des mariages consanguins ferait éclater la société en une « *multitude de familles qui formeraient autant de systèmes clos, de monades sans porte ni fenêtres et dont aucune harmonie préétablie ne pourrait prévenir la prolifération et les antagonismes* 191 ». Mais la règle d'exogamie ne suffit pas à elle seule à empêcher que deux familles ou deux groupes organisés selon un principe dualiste ne s'isolent sous la forme d'« *une paire intimement unie par une suite d'intermariages, et* [ne] *se suffisent à soi-même indéfiniment* ».

C'est ainsi que ces deux périls ne sont écartés que lorsque les moitiés se subdivisent en sections ou en sous-sections, ou lorsque l'échange généralisé lie et allie des groupes locaux de plus en plus nombreux dans le même « *connubium* ». Ce n'est donc pas un péril biologique que feraient courir les mariages consanguins, mais un péril social. Tout commence, tout se met en branle avec l'instauration de la prohibition de l'inceste, interdit universel et règle fondamentale de toute société. La prohibition de l'inceste revêt une importance fondamentale parce qu'elle est « *la Règle du don par excellence* », et la règle du don de ce bien par excellence que sont les femmes. D'où cette formule célèbre :

> *La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui* 192.

Et cette affirmation qui pourrait surprendre quelques psychanalystes :

> *Il n'y a rien dans la sœur, ni dans la mère ni dans la fille qui les*

disqualifie en tant que telles 193.

Lévi-Strauss écarte alors, comme relevant d'un « *égocentrisme naïf, dépourvu de nouveauté et d'originalité* », la thèse de Malinowski selon laquelle « *l'inceste équivaudrait à la confusion des âges, au mélange des générations, à la désorganisation des sentiments et à un renversement brutal de tous les rôles* [194] ». Et Lévi-Strauss, pour se moquer, de faire défiler quelques types de familles non européennes où un homme peut épouser une fille qui est encore une enfant et qu'il élève comme un père avant d'en faire sa femme. Il cite pêle-mêle l'« *inceste à l'égyptienne* », les Arapesh de Nouvelle-Guinée, les Tupi-Kawahib du Brésil central, etc., qui, bien entendu, ne vivent pas en familles nucléaires (caractéristique de l'Europe chrétienne). Mais l'argument n'est pas convaincant. La prohibition de l'inceste n'a pas un seul mais deux fondements, qui se complètent : d'une part, la nécessité pour les groupes de parenté de s'allier pour se reproduire, donc d'échanger entre eux certains de leurs membres ; d'autre part, la nécessité de maintenir au sein des groupes de parenté les rapports d'autorité et de solidarité entre les générations et entre les sexes, sous peine d'autodestruction du groupe. Aucune société ne tolère la confusion des rôles qu'elle prescrit aux parents, et encore moins leur négation. C'est ce que rappelait Malinowski avec raison. La culture impose bien son ordre à la nature, mais cela en instituant deux règles et non pas une seule : s'allier pour se reproduire et se reproduire pour transmettre et s'allier à nouveau. Les principes de la filiation (= descendance) sont aussi fondamentaux que les règles de l'alliance et ne constituent en aucun cas, comme l'affirmait Lévi-Strauss à cette époque, « *un aspect secondaire de la parenté* ». Nous pensons l'avoir démontré dans les pages qui précèdent. Imposer aux rapports entre les sexes, à la nature biologique de l'humanité, des formes sociales déterminées par des règles de descendance et d'alliance, c'est produire de la parenté, composante de toute société humaine. Car les hommes ne se contentent pas de vivre en société, comme ces autres primates que sont les chimpanzés et les bonobos, ils produisent de la société pour vivre ; et les sociétés sont en même temps des cultures.

Dans son dernier chapitre, Lévi-Strauss fait pour la première fois allusion à Freud, et sur un mode fort courtois. Il critique, certes, *Totem et Tabou*, où Freud explique la prohibition de l'inceste et l'échange des femmes par un événement unique qui aurait marqué à jamais l'inconscient collectif de l'humanité : le meurtre du père tyran – monopolisant pour sa seule jouissance l'accès sexuel aux femmes de sa horde – par ses fils qui auraient ensuite renoncé à user de celles-ci pour ne pas prendre le risque de s'entretuer pour la même raison. Les femmes interdites devenaient ainsi disponibles pour d'autres hommes

et échangeables contre leurs filles et leurs sœurs, etc.

Or, pour Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste n'est pas la conséquence inépuisable d'un acte unique survenu au cours d'une protohistoire mythique. Il s'agit d'un acte permanent, répété à chaque époque et dans chaque société, de production par les hommes de l'une des composantes de toute société humaine, des rapports de parenté construits sur les rapports de sexe entre les sexes [195].

La production permanente de cette condition de notre existence sociale a ses propres conditions de possibilité dans l'intervention permanente de l'esprit humain, capable universellement d'imaginer des rapports réciproques ou univoques, complémentaires et opposés, etc. L'origine de la prohibition de l'inceste est donc à tout instant présente en nous. Elle est coprésente à chaque instant de l'histoire des hommes. Elle en traverse toutes les époques, puisqu'elle est l'une des conditions immanentes de cette histoire.

Cette position théorique de Lévi-Strauss est à nos yeux irréfutable. Elle doit cependant être complétée car, à elle seule, elle ne saurait prétendre rendre compte du statut de l'enfant dans le fonctionnement des systèmes de parenté. Il faut donc lui adjoindre une thèse tout aussi fondamentale : à chaque époque et dans toutes les formes de société, des règles sont nécessaires pour définir l'appartenance à un groupe d'adultes (hommes et femmes) des enfants qui naissent de leurs unions ou qui leur appartiennent par adoption, et vis-à-vis desquels ces adultes ont des devoirs et des droits. De ce fait, la règle qui définit cette appartenance engendre l'axe le long duquel vont se transmettre – et donc *se partager* entre les générations et les individus que cette règle met en connexion – les diverses composantes, matérielles et immatérielles, concrètes et imaginaires, de leur identité commune. Poser et imposer une règle de descendance est donc, tout autant que la prohibition de l'inceste, un acte permanent, répété à chaque époque et dans chaque société, de production des conditions d'existence des rapports spécifiques que sont les rapports de parenté.

Finalement, Lévi-Strauss concède à Freud le mérite d'avoir mis en évidence que « *le désir de la mère ou de la sœur, le meurtre du père et le repentir des fils* […] *traduisent peut-être, sous une forme symbolique, un rêve à la fois durable et ancien* […]*, l'expression permanente d'un désir de désordre, ou plutôt de contrordre* [196] ». Mais à ses yeux, la psychanalyse, au lieu de prétendre à se fonder sur un mythe d'origine, devrait adopter une « *attitude plus moderne et scientifiquement plus solide, qui attend, de l'analyse du présent, la connaissance de son avenir et de son passé* [197] ».

Or, la seule science sociale qui soit déjà parvenue, selon Lévi-Strauss, à conjoindre l'explication synchronique et l'explication diachronique, « *c'est la linguistique conçue comme étude phonologique* ».

Lévi-Strauss reprend alors son analyse, développée en 1945 dans l'article paru dans *Word*, des rapports entre linguistique structurale et anthropologie. Il affirme être parvenu lui aussi à réduire des faits en apparence compliqués et arbitraires à un petit nombre de formes simples, à des structures élémentaires de parenté qui « *se construisent à l'aide de deux formes d'échange (restreint et généralisé) et ces deux formes d'échange dépendent elles-mêmes d'un seul caractère différentiel, à savoir le caractère harmonique ou dysharmonique du système considéré* [198] ». Systèmes à moitiés, à sections ou sous-sections, systèmes à échange différé, se construisent en effet à partir de l'une ou l'autre des deux formes d'échange, mais le rapport entre la règle de descendance et la règle de résidence, qui engendrerait des régimes harmoniques ou dysharmoniques, ne joue en aucun cas le rôle de différentiel automatique entraînant tel ou tel système de parenté que lui prêtait à cette époque Lévi-Strauss. Il persistera cependant toute sa vie à l'affirmer.

Mais la linguistique structurale ne serait pas seulement un modèle propre à doter l'anthropologie d'un statut scientifique. Elle expliquerait également pourquoi ce sont les hommes qui échangent les femmes, et non le contraire. Comment Lévi-Strauss pouvait-il donner un fondement à cette thèse ? Reprenons sa démarche. La prohibition de l'inceste fonde l'exogamie ; or, « *exogamie et langage ont la même fonction fondamentale : la communication avec autrui et l'intégration des groupes* [199] ». On peut donc concevoir les relations entre les sexes comme une des modalités d'une « *grande fonction de communication qui comprend aussi le langage* [200] ». Le langage et les autres formes de communication supposent l'existence de la pensée symbolique. C'est donc l'émergence de la pensée symbolique qui expliquerait que ce sont les femmes et non les hommes qui s'échangent.

> *L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme la parole, fussent des* choses *qui s'échangent* […]. *C'était en effet le seul moyen de surmonter la contradiction qui faisait percevoir la même femme sous deux aspects incompatibles : d'une part, objet de désir propre et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation ; et en même temps, sujet, perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de le lier en se l'alliant. Mais la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque, dans un monde d'hommes, elle est* tout de même une personne, *et que, dans la mesure où on la définit comme signe,* on s'oblige *à reconnaître en elle un producteur de signes dans* le dialogue *matrimonial* des hommes […]. *À l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est donc restée, en même temps que signe, valeur* [201].

Paradoxalement, Lévi-Strauss, qui cherche sans cesse à montrer et à

démontrer que la culture modifie la nature et se la subordonne, fait de la domination des hommes sur les femmes un fait fondé en nature. Car ce ne sont évidemment pas les hommes qui se sont donné à eux-mêmes un cerveau capable de produire des formes de pensée qui donnent du sens au monde qui nous entoure, et à nous-mêmes qui y vivons et le transformons. Donner du sens, c'est toujours penser par symboles, et c'est grâce à ces symboles que sont les mots, les gestes, les actes, les institutions, que nous pouvons communiquer nos pensées. « Nous » désigne à la fois les hommes et les femmes et, à moins de supposer que les hommes et les femmes ne disposent pas d'un cerveau identique et ne jouissent donc pas de la même aptitude à la pensée symbolique, la démonstration de Lévi-Strauss est une prise de position sans fondement scientifique, subjective, un fantasme d'auteur. Non que la domination des hommes et la subordination des femmes dans nombre de domaines de la vie sociale ne soient pas un *fait* universel, aux degrés les plus variés. Le fait est là, incontestable. Ce qui est contestable, en revanche, c'est l'explication qu'en donne Lévi-Strauss – et qu'il ne reniera jamais.

Les derniers mots de ce livre puissant sont également marqués par la subjectivité. L'humanité jusqu'à nos jours, explique Levi-Strauss, aurait rêvé et rêve toujours d'un temps où il était encore possible de croire qu'on pouvait gagner sans perdre, jouir sans partager, ruser avec la loi d'échange. Ce temps est celui où « *dans un climat brûlant et pathétique sont écloses la pensée symbolique et la vie sociale qui en constitue la forme collective* », et où on pouvait encore rêver de « *jouir sans partager* ». Cette vision fantasmée du moment où seraient écloses la pensée symbolique et la vie sociale ne relève évidemment pas d'une quelconque « *analyse structurale* ». C'est la prégnance d'une vision intime du monde enfouie chez son auteur et qui s'exprimera bientôt, cette fois sous une forme plus envahissante, dans *Tristes Tropiques* (1955), et à laquelle il ne renoncera jamais.

Car s'il est vrai que, pendant plus de 90 % de son existence – certainement plus de cent mille ans –, notre espèce, celle de l'*Homo sapiens sapiens*, a vécu de la chasse, de la pêche, de la cueillette, bref, en transformant à peine la nature qui l'entourait et lui offrait ses ressources, toute l'ethnologie et toute l'archéologie démentent que l'humanité ait gardé en elle le rêve de jouir sans partager. D'innombrables témoignages démontrent que le chasseur en général ne consomme pas le gibier qu'il rapporte au camp, ou que, s'il en garde pour lui, c'est après que les autres ont pris leur part (pris, parce qu'ils y avaient *droit* sans avoir eux-mêmes chassé). Dans ces formes de partage s'affirme un principe fondamental qui structurait toute la vie sociale, et pas seulement les rapports de parenté. L'individu ne peut ni survivre ni vivre sans les autres. Cette contrainte, qui structure

tous les aspects de la vie en société, cette obligation implicite à la réciprocité, directe ou indirecte, immédiate ou différée, n'a pas son fondement premier dans la pensée. Elle est immanente au fait qu'aucun individu ne peut exister sans que la société existe et ne peut développer ses possibilités cachées sans que sa société le lui permette et lui en offre (ou lui en refuse) les moyens.

La réciprocité n'est pas seulement un principe de la pensée appliquée à la vie sociale et contribuant à la créer en même temps qu'elle s'y applique. Le « *principe de réciprocité* » n'est que l'expression abstraite, élaborée par la pensée, de cette norme immanente à notre essence « *d'existant en société et de producteur de société* ». C'est ce même principe qui revêt des formes plus concrètes dans les multiples proverbes, mythes, contes, romans, poèmes qui l'énoncent et forment une part des trésors des littératures orales et écrites de l'humanité. La pensée n'invente pas le principe de réciprocité pour l'appliquer à la vie sociale sous la forme d'une règle, d'une norme à laquelle se soumettre. Le principe de réciprocité n'est que la représentation abstraite d'une contrainte immanente à notre essence, à savoir que nul ne saurait exister sans que d'autres humains contribuent à le faire exister et à le soutenir dans l'existence. Et cette contrainte universelle est inscrite tout autant dans le corps que dans la pensée.

Ce n'est donc pas de l'inconscient que naît le principe de réciprocité mais de notre « mode-d'être-au-monde », de notre « mode-d'exister-dans-ce-monde ». L'inconscient est ce lieu inaccessible où une part de la pensée existe et agit au-delà de la conscience. La pensée ne peut assister en chacun de nous à sa propre naissance en nous. Elle naît avec la capacité de se représenter des rapports entre des objets, des idées, etc., mais aussi des rapports entre des rapports, etc. Elle naît donc en chacun de nous dotée de structures qui peuvent servir à imaginer et à produire l'armature idéelle de rapports de parenté, de rapports de pouvoir, des institutions qui les mettent en œuvre, mais aussi à imaginer des dieux, des mythes ou des traités de géométrie. Ce sont ces capacités enracinées dans les structures de l'esprit humain, des structures partagées donc par tous les humains, qui demeurent inconscientes lorsqu'on les mobilise pour analyser le monde qui nous entoure et produire de la société.

Voici le moment de dresser le bilan de cette œuvre unique, d'une importance scientifique exceptionnelle, que sont *Les Structures élémentaires de la parenté*, achevées d'écrire le 23 février 1947 à New York et publiées pour la première fois en France en 1949.

Notre bilan se distribue en deux parts. La première inventorie les aspects du livre qui font que l'œuvre n'est ni dépassée ni dépassable lorsqu'il s'agit d'expliquer l'une des deux composantes de la parenté

qu'est l'alliance. Viennent ensuite les critiques de fond, de certaines positions théoriques qui constituent autant d'obstacles pour avancer. Nous ajouterons à l'ensemble quelques mises au point.

Mais d'abord, la puissance, la grandeur et le caractère unique de l'œuvre. Dans sa préface, Lévi-Strauss avait clairement fixé l'objectif d'élaborer les fondements d'une théorie générale de la parenté. Le pari aura été tenu, même si sa contribution ne couvrirait pas tout le champ de la théorie mais l'un de ses domaines essentiels : l'alliance. Lévi-Strauss, en faisant ce choix, poursuivait un double but : tactique et théorique. Tactique, parce que sa connaissance intime des travaux des anthropologues anglo-saxons – très en avance, dans ce domaine, sur leurs collègues européens – lui avait fait comprendre qu'il existait chez eux une faille immense. Leurs travaux avaient porté avant tout sur l'inventaire et l'analyse des diverses modalités de la descendance, sans prêter la même attention ni la même importance aux modalités de l'alliance. En outre, chez eux, la distinction entre cousins croisés et parallèles ainsi que le mariage entre cousins croisés conservaient encore un caractère en partie énigmatique et continuaient d'être des objets de controverses. Certes, la vision évolutionniste des institutions humaines, caractéristique de l'époque de la naissance de l'anthropologie (Morgan, Tylor), et les fictions historiques qu'elle avait engendrées avaient pratiquement quitté la scène du débat scientifique. L'anthropologie anglo-saxonne se désintéressait d'ailleurs du passé et s'intéressait avant tout à l'état présent des sociétés non occidentales, c'est-à-dire à leur fonctionnement, cadenassées qu'elles étaient pour la plupart au sein des systèmes coloniaux et des « empires mondiaux » créés par les « puissances » européennes, ou enfermées dans les « réserves », comme celles qui avaient été imposées aux Indiens par l'État fédéral américain.

Sur le plan théorique, après l'évolutionnisme, l'heure était au fonctionnalisme, une approche des faits partant d'une hypothèse simple, à savoir que les institutions d'une société forment un tout dont elles sont les parties, complémentaires les unes des autres, et dont on doit chercher la raison d'être avant tout dans le contexte dans lequel vit et se reproduit chaque société – contexte écologique, ethnique, colonial. Rien à voir avec un projet d'une analyse structurale des systèmes sociaux, qui prétendait rendre compte à partir des *mêmes* principes, *à la fois* des ressemblances et des différences entre les systèmes sociaux et les sociétés qui les reproduisent.

Choix tactique, donc, qui va placer son auteur très haut dans la hiérarchie internationale des anthropologues et parmi les spécialistes de la parenté, objet privilégié de l'anthropologie. Mais surtout choix stratégique car, en se polarisant sur l'analyse de l'alliance, Lévi-Strauss s'attaquait à l'une des composantes fondamentales et universelles de la

parenté. Pour donner corps à son projet, Lévi-Strauss a mis en œuvre une méthode jamais pratiquée avant lui. Cette méthode est celle qui organise les dix premiers chapitres. Or, tandis qu'elle est la source du contenu scientifique de l'œuvre, peu de commentateurs s'y sont attardés. Résumons-la.

Lévi-Strauss commence par s'interroger sur les rapports entre nature et culture. Il pose alors la prohibition de l'inceste comme la condition de ce passage, comme l'imposition d'une règle sociale dans les rapports de sexe entre les sexes, entre les hommes et les femmes. Il pose ainsi comme point de départ de ses analyses un fait social et culturel universel qu'il a volontairement dépouillé de ses modalités particulières. Aucun sociologue ou anthropologue, à l'époque, n'aurait eu cette audace ou commis cette… imprudence. Partant de ce fait universel, Lévi-Strauss va déduire logiquement (en termes de logique mentale et sociale) toute une série de conséquences sociales, dont la théorie montre qu'elles correspondent à des institutions réelles et connues. L'interdiction universelle de s'unir avec des proches oblige à l'exogamie et crée à la fois la possibilité et la nécessité de l'échange des femmes. Lévi-Strauss ne puise pas dans des manuels les définitions des faits de parenté. Il produit lui-même, à mesure qu'il avance, les définitions des faits qu'il analyse et qui s'enchaînent désormais logiquement, éclairés l'un après l'autre par la signification universelle du point de départ de leur engendrement et de leur succession, l'interdit de l'inceste. D'où, à partir de l'obligation d'échanger les femmes, l'analyse des organisations dualistes, puis de la distinction entre cousins parallèles et cousins croisés ; d'où une typologie des formes possibles de l'échange, direct, indirect, immédiat, différé, etc. Et finalement tous ces faits, désormais éclairés et expliqués, sont subsumés sous deux catégories générales : les systèmes à échange restreint et les systèmes à échange généralisé, eux-mêmes subsumés sous la catégorie englobante de « *structures élémentaires de la parenté* », opposée à une autre catégorie englobante mais qui se trouve pratiquement vidée de tout contenu à l'issue du livre, celle des systèmes complexes de parenté, où ne figurent que la formule du mariage par achat, forme émancipée de l'échange généralisé, et celle du mariage moderne, c'est-à-dire euro-américain.

Levi-Strauss procède constamment à l'élaboration par déductions, à partir de l'analyse d'un fait universel, d'une théorie générale de la parenté ; et cette théorie générale (ou ces premiers éléments d'une théorie générale), personne d'autre ne l'avait produite avant lui, pas même Morgan, auquel il a rendu hommage, on l'a dit, en lui dédiant son livre.

Un autre aspect de la démarche de Lévi-Strauss contribua également à donner à ses analyses et à leurs résultats un caractère universel : il

démontrait que la production des rapports de parenté implique la mise en œuvre d'opérations mentales qui ont leurs racines dans les structures profondes de l'esprit humain. Ainsi Lévi-Strauss, en posant que l'esprit humain est le même dans ses structures profondes pour tous les humains, quelles que soient l'époque et la société où ils vivent, donnait à ses résultats une portée qui traverse l'histoire et se trouve affranchie des limites et des objections qu'oppose le relativisme culturel et historique à toute affirmation générale. Ne pas dissocier le mental du social, identifier les structures universelles agissant au sein des structures particulières, tels sont les éléments qui font encore la grandeur et la puissance de l'œuvre.

Parmi les autres éléments positifs, mais de portée moins générale, nous citerons l'hypothèse que le système murngin avait pour « *principe générateur* » une forme simple d'échange généralisé du type [A → B → C → D → A], formule qui aurait été travestie en revêtant l'apparence d'un système à huit sous-sections de type aranda. Hypothèse qui, depuis, semble avoir été confirmée. Notons, en passant, que l'efficacité de l'analyse structurale à démêler des ensembles de structures enchevêtrées par l'histoire aura fait ici merveille. Opération de réduction de la complexité par la découverte des principes générateurs (toujours en très petit nombre) qui l'engendrent.

Il faut insister aussi sur la richesse des données avec lesquelles Lévi-Strauss a travaillé. Il a mis à la disposition des générations d'anthropologues français qui lui ont succédé une quantité considérable de données, de débats et de disputes que les anthropologues britanniques, américains, australiens et quelques autres avaient accumulée entre les deux guerres mondiales. Avant la Première Guerre mondiale, en France, le groupe de sociologues constitué autour de Durkheim, Mauss, et plus tard Granet et d'autres, avait certes connaissance et commentait toutes les publications anthropologiques importantes parues en anglais, en allemand, en russe, en suédois – et pour certains en chinois. Ils avaient lu très vite après leurs publications les livres de Boas, de Malinowski, les premiers textes de Max Weber, etc. Mauss s'était rendu aux États-Unis. Il correspondait notamment avec Radcliffe-Brown. Mais en France, entre les deux guerres, la parenté n'était pas au premier rang des intérêts des anthropologues. En 1949, les *Structures élémentaires* allaient donc combler un vide et inciter l'anthropologie française à continuer à travailler en étroite collaboration avec ses collègues anglo-saxons et à utiliser et enrichir la même base de données.

Malgré sa puissance, l'ouvrage a ses limites. Sur le plan théorique, nous l'avons vu, la grande faille des *Structures élémentaires* est de n'avoir pas reconnu le rôle structurant de la descendance dans le fonctionnement des systèmes de parenté. Quelle que soit la nature du

principe de descendance choisi par une société, il en faut toujours un pour qu'un système et des groupes de parenté existent. Les principes de descendance, qu'ils passent par les hommes, par les femmes ou par les deux sexes mais de façon différente, sont tout aussi « *culturellement artificiels* » que les principes d'alliance, et ils sont également en très petit nombre, ce qui réduit l'immense diversité des systèmes de parenté à n'être que des applications variées de ce petit nombre de principes. L'alliance, c'est le don ; la descendance, c'est le partage et la transmission. Et si les terminologies sont souvent les mêmes alors que les principes de descendance qui y sont associés sont différents, c'est tout simplement parce que les humains ont pensé la descendance indépendamment, pour une large part, de l'alliance.

Cette indépendance relative ne prouve en rien que la descendance ne soit pas un aspect essentiel de la parenté. La descendance engage les représentations et les valeurs que les sociétés attachent à l'homme et à la femme, à leurs rôles dans la société et à ce que l'un et l'autre peuvent transmettre à travers les enfants. Or, ces représentations et ces valeurs sont beaucoup plus complexes et plus variées que le simple fait de nouer des alliances. Toute l'évolution des rapports de parenté en Europe, au cours des trente dernières années, témoigne contre la dévalorisation de la descendance par Lévi-Strauss. C'est ainsi qu'aujourd'hui les formes d'alliance sont de plus en plus souples et diverses – mariage, union libre, Pacs, etc. Mais l'importance et la protection accordées par la société (l'État) à l'enfant pour le mettre à l'abri des séparations et des ruptures d'alliance de ses parents sont de plus en plus fortes. Bien entendu, dans les familles – qu'elles reposent sur l'union libre, le mariage, ou qu'elles soient des familles recomposées à la suite de divorces ou de séparations –, la prohibition de l'inceste continue de s'exercer, même vis-à-vis des enfants d'un « premier lit » amenés par le nouveau compagnon ou par la nouvelle compagne et qui, bien que sans lien génétique avec l'autre partenaire, doivent être traités par lui ou elle « comme ses enfants », donc exclus de tout rapport sexuel. Bref, la prohibition de l'inceste n'est pas la règle par excellence – et encore moins la seule règle qui existe. Elle est l'une des deux règles qui ont transformé la nature en culture et opéré le passage de l'une à l'autre, mais seulement en ce qui concerne les rapports entre les sexes et l'appropriation des enfants. Il aura fallu d'autres règles pour produire les autres composantes d'une société humaine, des règles qui régissent les rapports de pouvoir entre les humains, et le respect et l'obéissance vis-à-vis des ancêtres, des esprits de la nature et des dieux.

Autre critique que nous avons déjà abordée, et sur laquelle nous reviendrons, la « naturalisation déguisée » de la domination des hommes sur les femmes, de leur monopole du pouvoir et de l'autorité

sociale. Naturalisation, puisque conçue comme l'effet de l'émergence de la pensée symbolique, autrement dit du développement du cerveau. La subordination des femmes aux hommes aurait ainsi été la conséquence directe du développement du cerveau et des capacités cognitives des humains. Je pose à nouveau la question : le cerveau des femmes aurait-il donc été différent de celui des hommes, inapte au langage et aux symboles ?

Dernier point. Lévi-Strauss pense, comme encore nombre d'anthropologues aujourd'hui, que ce sont les rapports de parenté qui constituent la base des sociétés primitives, qu'ils en déterminent la structure globale, cette capacité diminuant et disparaissant à mesure que les sociétés « *s'ouvrent à l'histoire* ». Mais, qu'elles soient ouvertes ou non à l'histoire, les sociétés sont toujours des réalités historiques qui s'étendent sur un territoire plus ou moins vaste ou restreint, et ce qui les fait exister concrètement ce n'est pas l'enchevêtrement des rapports de parenté entre les groupes qui les composent mais des rapports d'une autre nature, qui englobent et traversent les rapports et les groupes de parenté, et les subordonnent à leur reproduction. Ces rapports sont ceux qui définissent leur souveraineté sur ce territoire, sur ses ressources et sur eux-mêmes, ceux qu'aujourd'hui en Occident on appelle, je l'ai dit, « politico-religieux ». Lévi-Strauss, bien qu'il mentionne – à la suite de Gilhodes pour les Katchin ou de Granet pour la Chine ancienne – l'existence de structures féodales ou semi-féodales dans cette partie du monde, n'a jamais poussé plus loin l'analyse des rapports entre pouvoir politique et parenté.

Ajoutons enfin que l'importance théorique qu'attribuait Lévi-Strauss à l'existence d'un rapport harmonique ou dysharmonique entre descendance et résidence n'a jamais été véritablement confortée par la suite.

Passons rapidement sur un certain nombre d'autres limites attachées aux *Structures élémentaires*, qui ne sont pas des conséquences de ses positions théoriques mais s'expliquent par les limites des données dont il disposait. En 1945-1947, la différence de nature entre les systèmes dravidiens et les systèmes iroquois n'était pas connue. Les deux systèmes étaient rassemblés sous l'étiquette « iroquois ». Ce n'est qu'en 1964 que Lounsbury démontra leur différence et, dès 1965, Lévi-Strauss en tenait compte dans la Huxley Memorial Lecture consacrée au « Future of Kinship Studies ». De même, en 1945-1947, l'étude des systèmes polynésiens était peu avancée. Firth et Goodenough avaient à peine commencé de l'entreprendre. Lévi-Strauss tiendra compte ensuite de leurs travaux à l'occasion de la seconde édition des *Structures élémentaires*, publiée en 1967. Il ne parlera plus alors d'« *effondrement de la parenté* » en Polynésie mais des systèmes « *indifférenciés* », c'est-à-dire cognatiques, qui y dominent.

En 1947, Lévi-Strauss était parfaitement conscient que les systèmes à sections et sous-sections continuaient de se propager en Australie quelques années avant qu'il n'écrive ses chapitres sur les systèmes « *classiques* » de l'échange restreint qu'étaient, selon lui, les systèmes de parenté australiens. Étrangement cependant, il ne se pose pas la question de savoir quels systèmes de parenté existaient avant que les gens n'adoptent les sections et les sous-sections. Il aurait donc pu éviter de caractériser d'« *aberrants* » les systèmes baptisés « aluridja » par Elkin. Par ailleurs, Lévi-Strauss ne disposait pas encore d'un tableau clair des systèmes de parenté qui se distribuent en Inde, depuis l'Himalaya jusqu'à la pointe sud du pays tamul et au Sri-Lanka. D'où les limites de l'analyse.

Enfin, tout en affirmant qu'il ne saurait y avoir de famille sans que la société existe, Lévi-Strauss reste ambigu sur le statut des familles qu'il nomme « *consanguines* », fermées sur elles-mêmes, tentées par l'inceste. Sommes-nous renvoyés à l'époque où l'homme n'était pas sorti de l'animalité, où la prohibition de l'inceste, l'interdiction de s'unir avec des proches, ne s'était pas encore imposée ? Cette humanité d'avant la prohibition de l'inceste ressemblerait alors beaucoup à la horde imaginaire de Freud, au sein de laquelle allait s'accomplir le meurtre du père et naître l'échange des femmes [202].

1. C. Lévi-Strauss, « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara », article cité.

2. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 1.

3. C'est le cas chez les Baruya de Nouvelle-Guinée chez lesquels nous avons vécu et travaillé.

4. Les cousins croisés peuvent être du 1er, du 2e ou du 3e degré et le renouvellement de l'alliance a lieu à une, deux ou trois générations de distance.

5. F. G. Lounsbury, « The Structural Analysis of Kinship Semantics », *in* H. G. Lunt (dir.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics*, La Hague, Mouton, 1964, p. 1073-1083.

6. En 1949, George Peter Murdock avait construit une typologie des systèmes de parenté connus, qui s'appuyait sur celles de Lowie (1928) et de Kirchhoff (1932), et dans laquelle figurait le système iroquois auquel il avait ajouté le système crow-omaha, mais comme il utilisait seulement les termes présents en G + 1 pour comparer les systèmes et qu'en G + 1 les terminologies des systèmes dravidien et iroquois sont pour une large part semblables, leur différence lui a échappé. G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, Free Press, 1949. R. M. Lowie, « A Note on Relationship Terminologies », *American Anthropologist*, n° 30, 1928, p. 263-267. P. Kirchhoff, « Verwandschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat », *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 64, 1932, p. 41-72.

7. M. Granet, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, Alcan, 1939.

8. Marcel Granet était décédé en 1940, profondément affecté par la victoire de l'Allemagne nazie et la soumission du régime de Pétain à Hitler. Voir Y. Goudineau, « Lévi-Strauss, la Chine de Granet, l'ombre de Durkheim : retour aux sources de l'analyse structurale de la parenté », *Cahiers de L'Herne*, n° 82, 2004, p. 165-178.

9. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 358.

10. Voir F. Héran. « De Granet à Lévi-Strauss », *Social Anthropology*, 6 (1), p. 1-60, (6,2), p. 169-201, (6,3), p. 309-330.

11. L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1871, vol. 17.

12. *Id.*, *Ancient Society or Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* [1877], réimp. Tucson University Press, 1985.

13. *L'Homme*, vol. 13, n° 3, 1973, p. 5-30.

14. C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 93-105.

15. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, préface à la première édition, p. XII.

16. L'ensemble couvre une aire géographique considérable qui renferme une multitude de sociétés. Lévi-Strauss s'en était justifié dans la conclusion des *Structures élémentaires* :

« *L'aire à laquelle la marche de notre analyse nous a spontanément limité présente une densité exceptionnelle en systèmes de parenté répondant à la définition des structures élémentaires ; elle permet d'envisager tous les types ; et pour chacun elle fournit plusieurs exemples, qui sont aussi les plus riches, les plus clairs, ceux qui se rapprochent le plus des exigences d'une démonstration théorique* » (*op. cit.*, p. 528). En 1988, dans son entretien avec Didier Eribon, il déclarait à propos des *Structures élémentaires* : « *D'abord je me garderais de l'écrire. Avec l'âge, je suis devenu trop prudent pour me lancer dans de vastes synthèses* » (C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 143).

17. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 547.

18. *Ibid.*, p. 29. Nous soulignons.

19. *Ibid*. Nous soulignons.

20. *Ibid.*, p. 6.

21. *Ibid.*, p. 7.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, p. 10.

24. *Ibid.*, p. 11.

25. Voir C. Herrenschmidt, « Le Xwêdôtas ou "mariage incestueux" en Iran ancien », *in* P. Bonte (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994.

26. Cf. M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 407, 409 et 493.

27. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 14. Remarquons que cette affirmation devrait mener à l'examen aussi bien des formes hétérosexuelles qu'homosexuelles du désir d'autrui. Lévi-Strauss ne le fait pas, car prendre en compte l'homosexualité n'apporterait rien à sa démonstration. Par ailleurs, la survie des enfants n'est possible que par l'intervention d'autrui, des adultes qui le nourrissent et en prennent soin. L'instinct sexuel n'est donc pas le seul qui ait « besoin d'autrui ».

28. Nous soulignons.

29. Lévi-Strauss cite ainsi Robert Lowie, qui se résignait, dans son célèbre *Traité de sociologie primitive*, à renoncer à donner une explication de la prohibition de l'inceste : « Il n'appartient pas à l'ethnographe mais au biologiste et au psychologue d'expliquer pourquoi l'homme ressent aussi profondément l'horreur de l'inceste. » Lévi-Strauss cite également Brenda Seligman, qui écrivait : « Peut-être est-il impossible d'expliquer une coutume universelle et de retrouver son origine. Tout ce que nous pouvons faire est d'établir un système de corrélations avec des faits d'un autre type. » *In* « The Incest Taboo as a Social Regulation », *Sociological Review*, vol. 27, n° 1, 1935, p. 75-110. Voir *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 28-29.

30. Dans un grand nombre de systèmes de parenté qui font la distinction en G0 entre cousins parallèles et cousins croisés par rapport à Ego, la terminologie de parenté en G + 1 n'a qu'un seul terme pour désigner le père et les frères du père (FB = F), et un autre terme pour désigner la mère et ses sœurs (MZ = M). D'où en G0 le fait que les enfants des pères et des mères sont des frères et des sœurs d'Ego, ses cousins parallèles étant assimilés à des germains.

31. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 150.

32. *Ibid.*, p. 166.

33. *Ibid.*, p. 139.

34. *Ibid.*, p. 151. Lévi-Strauss (p. 145) souligne lui-même que « *l'idée que la parenté doit être interprétée comme un phénomène de structure et non comme le résultat d'une simple juxtaposition de termes et de coutumes n'est pas nouvelle. Elle avait déjà été affirmée par Goldenweiser* ». Cf. A. Goldenweiser, « Remarks on the Social Organization of the Crow », *American Anthropologist*, vol. 15, 1913.

35. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 151.

36. *Ibid.*, p. 153.

37. *Ibid.*, p. 73.

38. *Ibid.*, p. 151.

39. *Ibid.*, p. 142. Avant Lévi-Strauss, certains, dont Rivers, allaient jusqu'à dire que le mariage des cousins croisés est « une institution dépourvue de sens », à considérer comme une survivance inexpliquée. Cf. W. H. R. Rivers, « Marriage of Cousins in India », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, juillet 1907, p. 623-624 ; cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 518.

40. *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 165. Frazer avait pressenti le rapport entre le mariage des cousins croisés et le mariage par échange, mais il en faisait deux étapes dans la série des formes de sociétés qui se seraient succédé après que l'humanité eut renoncé à la promiscuité sexuelle propre à son animalité primitive. À la promiscuité auraient succédé le mariage consanguin puis le mariage par groupe, suivi du mariage par échange et enfin du mariage des cousins croisés au sein d'« organisations dualistes ». On comprend pourquoi l'évolutionnisme des fondateurs de l'anthropologie, Morgan et Tylor, fit très vite obstacle au développement de la discipline.

41. *Ibid.*, p. 467.

42. *Ibid.*, p. 471.

43. C. Lévi-Strauss, « Réponse à Edmund Leach », *L'Homme*, avril-septembre 1977, vol. 27 (2-3), p. 131-133. À nos yeux, l'usage de deux mots pour désigner deux faits distincts était utile et nécessaire. Il s'est généralisé parmi les ethnologues.

44. J. R. Swanton, « The Social Organization of American Tribes », *American Anthropologist*, vol. 7, n° 1905, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 121.

45. G. P. Murdock, « Double Descent », *American Anthropologist*, vol. 42, n° 4, p. 555-561. *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 121.

46. Dans la deuxième édition des *Structures élémentaires*, Lévi-Strauss considérera cette évaluation comme erronée. Mais paradoxalement, s'il mentionne l'importance nouvelle prise, dans les études de la parenté, des systèmes cognatiques, à filiation indifférenciée, il demeure fort peu disert sur les systèmes bilinéaires.

47. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 134 et 136.

48. *Ibid.*, p. 136.

49. *Ibid.*, p. 36. La formule est belle, mais on chercherait vainement à connaître tous les phénomènes sur lesquels la nature a tout dit.

50. *Ibid.*, p. 35.

51. *Ibid.*, p. 157-158.

52. *Ibid.*, p. 28 et 29.

53. *Ibid.*, p. 18.

54. *Ibid.*, p. 99.

55. *Ibid.*, p. 108. Lévi-Strauss ici rejette d'un coup ceux – tel Lévy-Bruhl – qui affirmaient que la pensée adulte de l'humanité primitive correspondait en gros à la pensée infantile des enfants civilisés.

56. M. Mauss, « Essai sur le don », *L'Année sociologique*, 1923-1924, et « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1973, p. 149-279.

57. M. Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

58. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 133.

59. *Ibid.*, p. 150-151.

60. *Ibid.*, p. 145.

61. *Ibid.*, p. 117.

62. *Ibid.*, p. 143.

63. *Ibid.*, p. 159.

64. *Ibid.*, p. 158.

65. *Ibid.*, p. 110.

66. *Ibid.*, p. 520.

67. F. Engels, *Dialectique de la nature*. Ouvrage inachevé, non publié du vivant de l'auteur. Une première version, à partir de photocopies des manuscrits, fut publiée en Union soviétique en 1925 en allemand et en russe. Version française : Paris, Éditions Sociales, 1968.

68. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté, op. cit.*, p. 519. Lévi-Strauss tenait déjà à souligner que sa démarche est une « *réfutation de l'idéalisme et de l'associationnisme* » (p. 116).

69. *Ibid.*, p. 126.

70.

F. Meyers, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Aborigines*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1986.

71. L. Dousset, *Assimilating Identities. Social networks and the diffusion of sections*, *Oceania Monograph*, n° 57, Sydney, University of Sydney, 2005.

72. W. E. H. Stanner, « Murinbata Kinship and Totemism », *Oceania*, vol. 7, n° 2, 1936-1937, p. 202. Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 146.

73. A. B. Deacon, « The Regulation of Marriage in Ambrym », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 57, 1927, p. 329. Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 146-147. Lévi-Strauss a reproduit l'un de ces diagrammes et se proposait d'étudier le système d'Ambrym dans un autre travail. Il ne l'a pas fait.

74. Cf. M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 541-543.

75. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 136.

76. *Ibid.*, p. 134.

77. *Ibid.*, p. 73.

78. *Ibid.*, p. 569.

79. *Ibid.*, p. 72.

80. *Ibid.*, p. 76. Mais aussi par achat et vente, dit ailleurs Lévi-Strauss (p. 162).

81. *Ibid.*, p. 45. La nourriture aussi est une valeur dont le groupe contrôle la répartition : « *Entre les femmes et la nourriture il existe toujours un système de relations, réelles et symboliques* » (p. 38).

82. *Ibid.*, p. 46.

83. *Ibid.*, p. 44.

84. *Ibid.*, p. 45.

85. *Ibid.*, p. 43.

86. *Ibid.*, p. 49.

87. *Ibid.*, p. 60.

88. *Ibid.*, p. 549.

89. *Ibid.*, p. 158.

90. *Ibid.*, p. 135.

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, p. 569. Nous soulignons.

93.

Ibid., p. 162. Nous soulignons.

94. *Ibid.*, p. 154.

95. *Ibid.*, p. 138.

96. *Ibid.*, 2e éd., p. 134.

97. M. Godelier, *La Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.

98. C. Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, PUF, 1997.

99. J. Nash, *Matriliny and Modernization. The Nagovisi of South Bougainville*, Canberra, The Australian National University Press, 1974.

100. Cet argument, n'ayant rien de scientifique, ne peut avoir d'autre origine qu'un aspect de la subjectivité de son auteur.

101. Lévi-Strauss a souvent fait référence aux travaux de Norbert Wiener sur la cybernétique et la théorie de la communication. Particulièrement *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, New York, John Wiley and Sons, 1948.

102. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 568. Souligné par Lévi-Strauss.

103. Bien entendu, il n'est pas question d'ignorer le rôle que jouèrent, par exemple, Catherine de Russie, la reine Victoria, ou Indira Gandhi, mais il faut se souvenir que toutes trois gouvernaient avec, majoritairement, des hommes.

104. M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, *op. cit.*

105. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 528.

106. Cf. L. Dousset, *Australian Aboriginal Kinship*, Marseille, Pacific-Credo publications, 2011, p. 108. En divisant par deux les sections, on engendre un système à huit sous-sections dont le prototype est le système de parenté des Aranda, qui nomadisent au sud-ouest du Northern Territory. Les principes réglant l'alliance et la descendance y sont les mêmes. Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 189-190.
Si un homme de la sous-section/épouse une femme de la sous section/les enfants appartiennent à
A1 = 1 → D2
A2 = 2 → D1
B1 = 1 → C1
B2 = 2 → C2
C1 = 1 → B1
C2 = 2 → B2
D1 = 1 → A2
D2 = 2 → A1

107. « *Merging* » renvoie à l'appellation par un même terme du père et des frères du père et par un autre terme de la mère et des sœurs de la mère. « *Bifurcate* » renvoie à la distinction entre les collatéraux d'Ego, entre parallèles et croisés, conséquence de la fusion sous les mêmes termes du père et de ses frères, d'une part, de la mère et de ses sœurs, de l'autre.

108.

F. G. Lounsbury, « A Formal Account of Crow-Omaha Type Kinship Terminologies », *in* W. H. Goodenough (dir.), *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*, New York, McGraw Hill, 1964, p. 351-343.

109.

C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 177. « *Des observations récentes nous mettent en présence de la diffusion rapide de systèmes matrimoniaux d'un groupe à l'autre et des efforts d'adaptation – qui supposent une bonne part d'invention originale – entre des systèmes différents.* »

110.

Cité in *ibid.*, p. 233.

111.

Ibid.

112.

Ibid., p. 177.

113.

Ibid., p. 185. Nous soulignons.

114.

Cité in *ibid.*, p. 192. Nous soulignons.

115.

A. P. Elkin, « Sections and Kinship in some Desert Tribes », *Man*, vol. 40, 1940, p. 24, cité par C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 230.

116.

A1 : Mère, frères et sœurs de la mère. Enfants d'Ego : filles.
A2 : (Ego) frères et sœurs d'Ego, enfants du frère du père (cousins //), enfants de la sœur de la mère (cousins //).

B2 : Père, frères et sœurs du père. Enfants d'Ego : garçons.
B1 : enfants du frère de la mère (cousins X), enfants de la sœur du père (cousins X).

« Sections et catégories de parenté », *in* L. Dousset, *Assimilating Identities. Social Networks and the Diffusion of Sections*, *op. cit.*, p. 16.

117.

Lévi-Strauss, à propos du système des Murinbata, écrit, à la suite de Stanner qui les avait étudiés : « *La question de savoir si les sous-sections sont d'abord des groupes totémiques ou des classes matrimoniales est dépourvue de sens.* » *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 179.

118.

L. Dousset, « Production et reproduction en Australie. Pour un tableau de l'unité des tribus aborigènes », *Social Anthropology*, vol. 4, n° 3, 1996, p. 290.

119.

Ibid., p. 291.

120.

Ibid.

121.

Il faut trois conditions pour qu'un homme se marie en Australie : que la femme appartienne à la catégorie des femmes épousables, que l'homme ait certains droits sur cette femme-là, qu'il ait été initié. Cf. *ibid.*

122.

Cependant, étant donné que l'instrument privilégié des hommes pour établir et justifier leur prééminence est la manipulation des esprits totémiques et le totémisme, il nous faudra confronter ces faits réels avec la critique que Lévi-Strauss devait faire plus tard de la notion de totémisme.

123.

C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 203.

124.

Ibid., p. 207.

125. *Ibid.*, p. 221 et 223.

126. L. Dousset, « Production et reproduction en Australie », article cité, p. 292.

127. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 257.

128. *Ibid.*, p. 271. T. C. Hodson, *The Primitive Culture of India*, Londres, Royal Asiatic Society, 1922. Forlung Fond, vol. 1.

129. C. Gilhodes, *The Katchins : their Religion and Mythology*, Calcutta, 1922.

130. L. Sternberg, *The Social Organization of the Gilyak*. L'original était en russe. Une traduction en anglais existait à l'American Museum of National History, à laquelle Lévi-Strauss eut accès.

131. E. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

132. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 306.

133. Avec entre les gens du commun et les esclaves une catégorie intermédiaire faite de descendants d'unions entre un homme libre et une esclave.

134. *Ibid.*, p. 308.

135. *Ibid.*, p. 284-285.

136. *Ibid.*, p. 308. Nous soulignons.

137. Cité par Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 146.

138. *Ibid.*, p. 361.

139. *Ibid.*, préface à la deuxième édition, p. XV.

140. M. Granet, *La Civilisation chinoise* [1929], Paris, Albin Michel, 1994. *La Pensée chinoise* [1934], Paris, Albin Michel, 1988.

141. F. Héran, « De Granet à Lévi-Strauss », *Social Anthropology*, 1988, 6 (1), p. 1-60 ; 6 (2), p. 169-201 ; (6) 3, p. 309-330.

142. *Id.*, *Figures de la parenté*, Paris, PUF, 2009, p. 395-482. Particulièrement chap. X, « Lévi-Strauss lecteur de Granet ou la dette refoulée ».

143. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 139-140.

144. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 377.

145. *Ibid.*, p. 374 *sq*. H. Yi Feng, « The Chinese Kinship System », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 2, n° 2, 1937.

146. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 359.

147. *Ibid.*, p. 371. « *Une contribution essentielle de Granet à la théorie générale de la parenté est d'avoir montré que les règles de mariage ne dépendent pas de la filiation unilatérale.* »

148. *Ibid.*, p. 161.

149. *Ibid.*, p. 361 et 403. Granet avait imaginé un système de type kariera à huit classes matrimoniales.

150. *Ibid.*, p. 367.

151. *Ibid.*, p. 358.

152. *Ibid.*, p. 360.

153. *Ibid.*, p. 368.

154. *Ibid.*, p. 365. Lévi-Strauss, qui résume cette hypothèse de Granet, la juge possible mais non vérifiée. Elle l'est pourtant. Cf. M. V. Kryukov.

155. M. V. Kryukov, « Development of the Chinese Kinship System », *in* M. Godelier, F. Tjon Sie Fat et T. Trautmann, *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998, p. 296-298.

156. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 447.

157. M. V. Kryukov, Communication personnelle. Kryukov avait utilisé les travaux de G. Condominas chez les Mong-Gar du Sud-Vietnam.

158. Le recensement linguistique de 1971 a dénombré 1 652 langues en Inde.

159. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 468.

160. *Ibid.*, p. 496.

161. L. Dumont, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris, Mouton, 1975.

162. T. R. Trautmann, *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

163. R. Parkin, *The Munda of Central India. An Account of their Social Organization*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

164. N. Allen, « Sherpa Kinship Terminology in Diachronic Perspective », *Man*, vol. 11, 1976, p. 569-597.

165. C'est le livre de G. G. Raheja qui a permis ce pas en avant : *The Poison in the Gift. Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988. Cf. M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 186.

166. F. G. Lounsbury, « The Structural Analysis of Kinship Semantics », article cité. Les deux types de systèmes sont confondus dans le livre *Social Structure* de George Peter Murdock publié en 1949 (New York, Free Press), la même année que les *Structures élémentaires* de Lévi-Strauss.

167.

L. Dumont, « The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Mariage », *Man*, n ° 53 (54), 1953, p. 34-39 ; *id.*, *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, *op. cit.* ; I. Karvé, *Kinship Organization in India*, Bombay, Asia Publishing House, 1953.

168.
R. Parkin, *The Munda of Central India. An Account of their Social Organization*, *op. cit.*

169.
Tout ce qui précède s'appuie sur l'article de synthèse de T. Trautmann, « India and the Study of Kinship Terminologies », *L'Homme*, n° 154-155, septembre 2000, p. 559-572.

170.
C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 165. « *Nous avons eu soin d'éliminer toute spéculation historique, toute recherche relative aux origines, comme toute tentative pour reconstruire un ordre de succession hypothétique des institutions.* »

171.
Ibid., p. 505.

172.
Ibid., p. 489.

173.
Ibid., p. 517.

174.
Ibid., p. 517.

175.
Ibid., p. 519.

176.
M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 33-100.

177.
C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. X.

178.
Ibid., p. 533.

179.
Ibid., p. 535.

180.
Ibid.

181.
Ibid., p. 536. Lévi-Strauss s'appuie sur les recherches de A. W. Hoernlé (1925) consacrés aux Bantou, et de C. Seligman et B. Seligman (1932) sur les populations nilotiques.

182.
C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 536.

183.
M. Godelier et M. Strathern, *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, rééd. 2008.

184.
A. M. Hocart, « The Indo-European Kinship System », *The Ceylon Journal of Science*, section G, vol. 1, 1928, p. 203 *sq*. Cf. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 541.

185.
G. Dumézil, *Mariages indo-européens*, Paris, Payot, 1979.

186.
Id., *Naissance d'archanges*, Paris, Gallimard, 1945.

187.
C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 547.

188.
Pour l'analyse des huit formes de mariage, quatre divines, quatre démoniaques, recensées dans les lois de Manu, voir M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 157-159.

189. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 547. Les trois principes sont « idéaux ». Dans la réalité, chacun des trois peut être contourné – et donc annulé.

190. *Ibid.*, p. 549.

191. *Ibid.*

192. *Ibid.*, p. 552. Difficile d'épouser ou d'échanger sa mère si elle est toujours l'épouse du père, mais la formule vaut bien sûr par sa forme lyrique. L'idée est fondamentale. Celle d'un double jeu, d'une double action de l'interdit – et pas seulement de l'aspect répressif de la prohibition.

193. *Ibid.*, p. 556.

194. B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1927, p. 251. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 557.

195. Dans le prolongement de l'idée de Lévi-Strauss que le désir incestueux est un désir de « contre-ordre », on pourrait rejoindre Freud autrement. L'inceste est un acte qui transgresse l'ordre social, moral et sexuel que la prohibition de l'inceste impose à tout individu de toute époque et de toute société dans les rapports de sexe entre les sexes. La prohibition s'exerce au sein des groupes de parenté et des formes de famille qu'engendrent les systèmes de parenté. Le désir incestueux serait donc un désir spontané de transgression de cet ordre et de jouissance qui aurait ses raisons d'être dans l'ordre même qui l'interdit et qui structure le psychisme humain. Mais pour que cela soit vrai, il faut que la sexualité humaine soit asociale. Cf. M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, *op. cit.*, chap. IV.

196. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 563.

197. *Ibid.*, p. 564.

198. *Ibid.*, p. 565.

199. *Ibid.*

200. *Ibid.*, p. 566.

201. *Ibid.*, p. 569.

202. M. Godelier, « Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité », *in* J. Hassoun et M. Godelier (dir.), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris, Arcanes, 1996, p. 21-52.

Compléments aux *Structures élémentaires*

(1949-1959)

Si *Les Structures élémentaires de la parenté* eurent peu d'échos en France, l'ouvrage suscita un grand intérêt dans le monde anglo-saxon et y fut immédiatement l'objet de critiques et de furieuses controverses. La démarche théorique de Lévi-Strauss, sa méthode pour définir les faits et enchaîner les définitions, ses conclusions, tout était fait pour heurter de front l'empirisme fonctionnaliste qui dominait à l'époque outre-Manche et outre-Atlantique [1]. Lévi-Strauss fut aussitôt accusé d'« intellectualisme » à la française, d'« idéalisme », etc. L'une des querelles porta sur la nature des *structures* mises en évidence par Lévi-Strauss. S'était-il agi, pour lui, de mettre en place un modèle simplifié afin de représenter la réalité ? La structure était-elle un être « idéel » ou un aspect immanent à la réalité que se proposait d'analyser le théoricien ?

Autre sujet de querelles, la règle du mariage entre cousins croisés était-elle vraiment prescriptive – et alors personne n'y échappait – ou seulement préférentielle ? Par ailleurs, comprendre ce que Lévi-Strauss voulait dire par « *structures profondes* » de l'esprit humain n'était décidément pas facile, et vérifier qu'un « *modèle* » construit pour se représenter la complexité d'une réalité empirique correspondait plus ou moins ou pas du tout à cette réalité était une question ouverte en permanence. Nous reviendrons, bien sûr, sur ces interrogations.

Dans ce contexte, entre 1949 et 1959, cinq textes de Lévi-Strauss traitent à nouveau la question de la parenté. Ils reprennent pour l'essentiel les idées développées dans les *Structures élémentaires*, et sur certains points les enrichissent. Mais on y trouve aussi des pistes nouvelles, à propos du mariage dans le monde arabo-musulman par exemple, qui pose la question plus générale des mariages endogames – et donc des mariages dans des degrés très rapprochés. On y découvre encore un Lévi-Strauss donnant, en 1955, une leçon de marxisme au grand islamologue Maxime Rodinson, et affirmant que son analyse des systèmes de parenté des sociétés sans classe s'inscrit dans la droite ligne du matérialisme de Marx et d'Engels.

Les textes jalonnant cette période sont les suivants :

– « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss [2] », 1950 ;

– « La notion de structure en ethnologie [3] », 1952 ;

– Lettre à la rédaction de *La Nouvelle Critique* [4] », 25 novembre 1955 ;

– « The Family [5] », 1956 ;

– « Le problème des relations de parenté [6] », 1959.

Examinons-les l'un après l'autre.

« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950)

Ce texte précise, notamment, la vision que Lévi-Strauss s'était faite de la nature et du rôle de la pensée symbolique dans la genèse de la vie sociale.

Pour lui, toute culture est un ensemble de systèmes symboliques, « *au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion* ». Ne figurent pas dans cette liste les rapports de pouvoir, le politique. Et à l'en croire, ces systèmes « *restent toujours incommensurables* » [7]. La question se pose donc de la nature des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Mais dans cette quête, Lévi-Strauss opère, par rapport à Mauss, un retournement théorique fondamental.

> *Mauss croit encore possible d'élaborer une théorie sociologique du symbolisme alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société* [8].

L'origine de la société est liée, dit-il, à l'émergence de la pensée symbolique et du langage, et cette émergence n'a pu prendre d'autre forme que celle d'un « big bang ».

> *Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que d'un coup. Les choses n'ont pas pu se mettre à signifier progressivement. À la suite d'une transformation dont l'étude ne relève pas des sciences sociales mais de la biologie et de la psychologie, un passage s'est effectué d'un stade où rien n'avait un sens à un autre où tout en possédait […]. L'univers, devenu significatif, n'en a pas été pour autant mieux connu* [9].

Cette formule ouvre déjà sur l'étude de la pensée mythique. Par les mythes, l'univers devient symboliquement signifiant sans être réellement connu [10]. En même temps, sitôt apparue, la pensée symbolique devait faire avec la notion d'échange « *une synthèse immédiatement donnée* », permettant de surmonter la contradiction en vertu de laquelle on perçoit les choses sous le rapport de soi et d'autrui, et l'on saisit simultanément la valeur sociale des dons et des contre-dons. C'est la thèse développée dans les *Structures élémentaires*.

L'hypothèse du « big bang » de la pensée symbolique n'est évidemment plus reçue aujourd'hui, si elle l'a jamais été. On sait que la séparation des ancêtres proto-humains du règne animal avait commencé bien avant l'apparition du langage articulé. Des proto-

langages ont certainement existé et, dès 500 000 avant notre ère, le feu était domestiqué et utilisé par *Homo erectus*. Or, les animaux mangent cru et ont peur du feu. L'invention, l'usage et l'entretien du feu avaient donc déjà transformé les rapports sociaux, intellectuels et émotionnels entre les lointains ancêtres des néandertaliens, cette espèce d'*Homo sapiens* plus ancienne que la nôtre et qui nous fut contemporaine pendant des millénaires avant de disparaître, et les *Homo sapiens sapiens* que nous sommes.

La pensée symbolique, pour Lévi-Strauss, plonge ses racines dans l'inconscient, et c'est au niveau de l'inconscient que l'opposition « *entre le moi et autrui pouvait être surmontée* ». Partageant le même esprit, dont les structures profondes sont identiques chez tous les humains, « *l'inconscient serait le terme médiateur entre moi et autrui* ». La rencontre avec l'autre se produirait donc initialement sans sortir de soi et emprunterait « *des itinéraires inconscients tracés une fois pour toutes dans la structure innée de l'esprit humain* [11] ».

L'inconscient dont Lévi-Strauss parle ici n'est pas celui des désirs refoulés. « *Ce n'est pas celui qu'explore la psychanalyse* », écrit-il, dont les méthodes ne peuvent parvenir à fixer l'image de la structure sociale. C'est un inconscient cognitif et non pas affectif que doit explorer une « *psychologie autrement intellectualiste, expression généralisée des lois de la pensée humaine dont les manifestations particulières dans des contextes sociologiques différents ne sont que des modalités* [12] ». C'est pour cette raison que le but de l'ethnologie est de contribuer, comme le voulait Mauss, mais aussi Lévi-Strauss lui-même, à l'« *élargissement de la raison humaine* ». Magnifique formule qui témoigne de sa conviction profonde, sans cesse réaffirmée, que l'anthropologie est un « *humanisme* ».

« La notion de structure en ethnologie » (1952)

Ce texte est important si l'on veut bien comprendre les positions théoriques et méthodologiques de Lévi-Strauss. Il se présente comme une sorte de second manifeste du structuralisme, après le grand article publié en 1945 dans *Word*. Très long, rédigé en anglais, il s'adressait avant tout aux anthropologues anglo-saxons, et fut publié dans l'ouvrage de synthèse édité par Kroeber en 1953, dont le titre disait clairement la volonté de faire le point sur l'état de l'anthropologie après la Seconde Guerre mondiale [13].

Nous en retiendrons ici les passages qui précisent les notions de structure et de modèle, ainsi que ceux qui ajoutent quelque chose aux analyses de la parenté et des raisons pour lesquelles, selon Lévi-Strauss, ce sont les femmes qu'on échange et non les hommes.

D'emblée, une formule-choc :

> *Le principe fondamental est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique mais aux modèles construits d'après celle-ci. Les relations sociales sont la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la structure elle-même* [14].

Dans une société donnée, on observe les relations sociales, les rapports sociaux qui la composent, mais la « *structure* » de ces rapports n'appartient pas au domaine des réalités observées. Elle doit être reconstruite par la pensée. Cette reconstruction prend la forme d'un modèle, et ce sont ces modèles qui sont l'objet propre des analyses structurales. Celles-ci s'appliquent à de multiples domaines, parmi lesquels l'ethnologie. S'inspirant des travaux alors tout récents (1944) de John von Neumann et d'Oskar Morgenstern [15] sur la théorie des jeux et des systèmes d'information, mais aussi de Wiener [16] (1948) et de Shannon (1951), Lévi-Strauss définit alors les quatre conditions que doivent satisfaire des modèles pour constituer des représentations de structures [17] :

> *En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres.*
> *En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations, dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble de ces transformations constitue un groupe de modèles.*
> *Troisièmement, les propriétés ci-dessus permettent de prévoir de quelle*

façon réagira le modèle en cas de modification d'un de ses éléments. Quatrièmement, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés 18.

On voit immédiatement que cette définition ne relève pas de l'ethnologie mais de l'épistémologie. Elle concerne toutes les sciences de la nature et de la société. Elle en est le socle commun. Le meilleur modèle, celui qui aura quelque chance d'être « vrai », sera le plus simple, bien qu'il ne convoque aucun autre fait que ceux dont il doit rendre compte, mais rendant compte de tous.

Il existe beaucoup de sortes de modèles « *conscients ou inconscients selon le niveau où ils fonctionnent* ». Parmi les modèles conscients, il y a ceux déjà construits par les sociétés pour rendre compte d'elles-mêmes. Ces modèles indigènes sont souvent pauvres, en raison de leur fonction qui est « *de perpétuer les croyances et les usages plutôt que d'en exposer les ressorts* ». Rappelons que Marx avait montré, de la même façon, que la notion de « salaire » comme prix du travail occultait la valeur créée par le travail ainsi que le mécanisme réel de production de la valeur des marchandises et la source du profit du capital.

Cependant, pour Lévi-Strauss, certains modèles indigènes peuvent aider à la découverte des structures et il faut leur accorder la plus grande attention. Tel est le cas des modèles de systèmes de parenté à sections et sous-sections, transportés sous forme de principes théoriques de tribu en tribu par les Aborigènes australiens eux-mêmes. Nous avons déjà discuté de ce problème lorsque nous avons souligné que, pour qu'un système social se reproduise, il faut que les formes de conscience sous lesquelles il est représenté pour ceux qui vont le reproduire accrochent quelque chose de sa structure. Dans le cas contraire, leurs actes perdraient tout sens et le système se désagrégerait.

Lévi-Strauss, d'ailleurs, dans l'« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », était allé jusqu'à avancer l'idée que l'explication intégrale d'un objet « *devrait rendre compte simultanément de sa structure propre et des représentations par l'intermédiaire desquelles nous appréhendons ses propriétés* […]. *Autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle, incidence* [qui] *est partie intégrante de cette institution* [19] ».

En fait avouons-le, l'anthropologie, pas plus que les autres sciences sociales, n'est encore capable d'expliquer pourquoi et comment tels ou tels rapports sociaux sont représentés de telle ou telle façon – représentations qui, une fois apparues et consolidées en un système symbolique, interviennent constamment dans la façon dont ces rapports sont vécus, et donc influent sur et dans la subjectivité de ceux

qui les vivent.

Reprenons le fil de l'argument. Lévi-Strauss souligne également dans cet article qu'il n'existe aucune connexion nécessaire entre les notions de mesure et de structure. Les recherches structurales portent d'abord sur des aspects qualitatifs du réel, et peuvent donc avoir recours à la théorie des ensembles, à la théorie des groupes, à la logique mathématique, qui ne donnent pas de solution métrique aux problèmes qu'elles traitent [20]. Mais quand il est question de mesurer, par exemple, comment, dans une société dont la population est connue, peut se pratiquer telle ou telle formule de mariage, on peut avoir recours soit à des modèles mécaniques (si la taille de la population est restreinte), soit à des modèles statistiques (si l'on a affaire à de grands ensembles humains).

Enfin, Lévi-Strauss fixait alors aux recherches structurales un objectif plus ambitieux encore, qu'il s'efforcera d'atteindre à l'occasion de ses analyses des mythes des Indiens d'Amérique. Une fois isolés des niveaux de réalité qui ont valeur stratégique pour le chercheur et construits des modèles pour les représenter, l'ambition est de comparer les propriétés formelles de ces modèles *indépendamment* de la nature des éléments qui les composent – rapports de parenté, rapports économiques, etc. Pour avancer dans cette voie, Lévi-Strauss, reprenant à son compte la position théorique de Kurt Goldstein [21], demande (paradoxalement) aux anthropologues attachés à la méthode comparative de « *se limiter résolument à l'analyse approfondie d'un petit nombre de cas et* [de] *prouver qu'une expérience bien faite vaut une démonstration* [22] ». Et il avait raison.

Pour nous, en effet, c'est en poussant l'analyse de la société Baruya pour savoir si, dans cette société sans classes ou castes, et récemment soumise à un État colonial, les rapports et les groupes de parenté constituaient bien la base de cette société, comme la théorie anthropologique courante nous suggérait de le penser, que nous avons découvert que ce qui avait fabriqué cette société comme telle, en tant que groupe humain local revendiquant une identité et un territoire qui lui soient propres, n'était pas la parenté, mais la production des rapports politico-religieux. Et cette conclusion théorique obtenue par l'analyse de cas s'est avérée de portée générale, susceptible d'éclairer les formes de souveraineté exercées par des sociétés différentes dans le temps et dans l'espace [23].

Pour atteindre cet objectif, Lévi-Strauss recommandait de replacer les recherches anthropologiques dans le cadre d'une science en voie de construction, qui associerait l'anthropologie sociale, la science économique, la linguistique désormais fondues en une seule discipline, qui serait la science de la communication. Car pour lui, « *dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux :*

communication des femmes ; communication des biens et services ; communication des messages. Par conséquent, l'étude de la parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relevant de la même méthode, elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein d'un univers commun [24] ».

Pour Lévi-Strauss, dans le mariage, les femmes sont à la fois des signes, des valeurs et des personnes. Dans les échanges économiques, les biens et les services sont des valeurs et non des personnes. Ces affirmations sont évidemment toutes discutables. Dans les rapports économiques, ce sont des personnes et des groupes qui produisent, échangent et communiquent. Certes, les stratégies matrimoniales sont susceptibles d'une analyse en termes de stratégie des jeux, mais les stratégies se déroulent au sein d'une structure préexistante : elles ne la font pas naître, mais elles s'en servent pour atteindre leurs buts. Telle est la faiblesse de la position théorique de Pierre Bourdieu, dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique*, qui prétend que les stratégies des individus et des groupes, en s'inter-enchaînant, engendrent les structures sociales au sein desquelles ils vivent et agissent [25].

Lévi-Strauss pose alors le problème des rapports entre structures de communication et structures de subordination, mais il se contente de réitérer son analyse désormais connue des échanges matrimoniaux chez les Katchin ou en Inde, où ces échanges s'effectuent entre des groupes hiérarchisés du point de vue du pouvoir politique ou de la richesse économique, avec pour conséquence des stratégies d'hyper- et d'hypogamie. Pour autant, dans une longue note, il saisit l'occasion pour rappeler, contre Schneider et Homans [26], qu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre un mode de filiation patri- ou matrilinéaire et le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, ce qu'il avait déjà souligné. Mais la raison n'en est pas celle qu'il avance. La déconnexion du principe de descendance par rapport au principe de l'alliance au sein d'un système de parenté ne signifie pas que la descendance soit un aspect secondaire du système ; elle constitue, au contraire, un aspect tout aussi essentiel – quoique indépendant – de l'alliance.

Lévi-Strauss achève son article sur cette question fondamentale : existe-t-il un ordre des ordres, une structure des rapports entre structures ? Meyer Fortes s'y était essayé en 1949 dans les mélanges offerts à Radcliffe-Brown [27]. Lévi-Strauss suggère, de façon déguisée, qu'il faudrait approcher ce problème de l'ordre des ordres à partir de la distinction marxiste entre infrastructure et superstructure, langage à l'époque bien peu familier aux anthropologues anglo-saxons…

Lettre à la rédaction de *La Nouvelle Critique* (1955)

Le lecteur sera donc moins étonné de savoir qu'en 1955, en réponse à deux articles de l'éminent islamologue d'inspiration marxiste, Maxime Rodinson, qui l'avait critiqué dans la revue *La Nouvelle Critique*, Lévi-Strauss réaffirmait son adhésion et sa fidélité à la pensée de Marx et d'Engels.

> *Il eût été plus fécond de rechercher comment j'essaye de réintégrer dans le courant marxiste les acquisitions ethnologiques de ces cinquante dernières années. Je ne l'ai pas attendu* [Maxime Rodinson] *pour placer les notions de culture et de société dans une perspective compatible avec les principes du marxisme* […]. [Mes] *deux études consacrées à des tribus brésiliennes – Caduveo et Bororo – sont des tentatives d'interprétation des superstructures indigènes fondées sur le matérialisme dialectique et dont la nouveauté dans la littérature ethnographique occidentale méritait peut-être plus de soin et de sympathie* [28].

Et Lévi-Strauss de citer, comme il le fera à maintes reprises dans ses écrits ultérieurs, une lettre d'Engels à Marx du 8 décembre 1882, et une autre lettre à Kautsky, cette fois du 10 février 1883, qui l'avait interrogé sur le sens de *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1883), écrite par lui à la suite de sa lecture d'*Ancient Society* de Morgan. L'idée d'Engels était la suivante :

> *Ce n'est pas la barbarie qui prouve le caractère primitif, mais le degré d'intégrité des vieux liens de consanguinité de la tribu. Ce sont donc eux qu'il faut établir dans chaque cas particulier avant de pouvoir tirer des phénomènes isolés des conclusions pour telle ou telle tribu.*

Et Lévi-Strauss d'ajouter :

> *Qu'ai-je fait d'autre, en écrivant les* Structures*, sinon établir « dans chaque cas particulier » en quoi consistent pour « telle ou telle tribu » les vieux liens de consanguinité* [29] *?*

On comprend mieux, à lire ces déclarations, pourquoi Lévi-Strauss allait en 1962, dans *La Pensée sauvage* [30], affirmer le « *primat des infrastructures* » et pourquoi cette thèse sera constamment réaffirmée, tout au long des quatre volumes des *Mythologiques*, consacrés à l'examen des mythes des Indiens d'Amérique.

« The Family » (1956) [31]

« The Family » est un texte didactique, conçu comme un complément des *Structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss y avance l'idée que les familles sont à la fois la condition et la négation de la société. Lorsqu'elles se referment sur elles-mêmes, elles menacent la société. En revanche, en assurant la mise au monde des enfants et en nouant des alliances, elles assurent la permanence de la société. Remarques banales mais contenant le jugement implicite que c'est l'alliance qui enchaîne les familles et fabrique une société.

Lévi-Strauss dresse alors le portrait idéal de ce qu'est la famille pour un Occidental. Elle consiste en un mari, une épouse et les enfants nés de leur union. Les membres d'une famille sont unis entre eux par des liens juridiques, des droits et des obligations de nature économique, religieuse ou autre, par des droits et des obligations sexuels, ainsi que par des sentiments variés tels que l'amour, l'affection, le respect, la crainte [32], etc.

Lévi-Strauss confronte alors cette réalité occidentale de la famille avec d'autres formes de famille, qui en contredisent le principe, les familles polygynes ou polyandres, la zadruga des Slaves du Sud, les maisnies françaises, etc. Il rappelle qu'en Afrique, des femmes de haut rang pouvaient épouser des femmes de rang inférieur que « *des amants autorisés rendaient grosses* ». La femme-mari devenait alors le « père » des enfants qui naissaient ensuite et elle leur transmettait son nom, son rang, ses biens, etc. Lévi-Strauss reprendra en 1986 – quarante ans plus tard – tous ces faits bien connus des anthropologues pour expliquer – devant un public japonais – que l'humanité avait déjà inventé, et depuis longtemps, des moyens de parer à la stérilité des couples ou à la mort prématurée de celui qui laisse sa veuve ou son époux sans descendance. Ce faisant, il entrait de plain-pied dans les débats modernes sur les mères de substitution, l'homoparentalité, etc. Mais ces textes de 1986 ne furent publiés en France qu'en avril 2011, soit un an et demi après sa mort survenue le 30 octobre 2009 [33]. Ses prises de position très ouvertes sur ces questions controversées – plus ouvertes que celles de nombre de ses disciples – n'eurent de fait aucun effet social et intellectuel dans les débats qui, depuis presque trente ans, agitent nos sociétés. Mais, il n'en reste pas moins qu'en 1956, Lévi-Strauss considère que chaque société accorde une valeur différente à l'union temporaire résultant de l'amour ou de la violence et au mariage, que celui-ci soit le produit d'un libre choix ou qu'il soit imposé par la famille ou procède d'un « *achat* ». Quel qu'il soit, un mariage pour Lévi-Strauss n'a pas son origine dans le choix des individus mais dans les groupes qui se lient entre eux « *avant et par-*

dessus les individus ». Donc, pour lui, jamais le mariage n'a été et ne sera *a private business*. La famille conjugale est probablement la forme la plus fréquente de famille, mais « *la monogamie n'est pas inscrite dans la nature de l'homme* », thèse déjà développée dans les *Structures élémentaires*.

Ce qui rend nécessaire la famille pour Lévi-Strauss, c'est avant tout la division du travail entre les sexes, qui institue un état de dépendance réciproque entre les hommes et les femmes. Cette division des tâches, outre « *le terrain solide qu'est la spécialisation biologique des femmes dans la production des enfants* », est d'origine très largement culturelle, sociale, et donc artificielle. Dans certaines sociétés, ce sont les femmes qui tissent ; ailleurs, ce sont les hommes. La division du travail procède, dit-il, d'une prohibition réciproque des tâches, à l'image de la prohibition de l'inceste qui procède d'une division des droits au mariage entre les familles [34].

Pour qu'il y ait société, il faut qu'une pluralité de familles reconnaisse qu'il existe d'autres liens que consanguins, et que « *the natural process of filiation can only be carried on through the social process of affinity* [35] ».

L'opposition entre la filiation « naturelle » et l'alliance pleinement culturelle n'est en rien fondée, on l'a vu, mais Lévi-Strauss n'en réitère pas moins le principe avec grandiloquence :

> *Si la société a un commencement, celui-ci ne pouvait seulement avoir consisté que dans la prohibition de l'inceste […]. C'est là et seulement là que nous trouvons un passage de la nature à la culture, de la vie animale à la vie humaine, et que nous sommes en position de comprendre l'essence même de leur articulation* [36].

Et voici le passage le plus célèbre de cet article, qui, d'explication quasi scientifique en 1956, allait se métamorphoser en 2000, dans son dernier écrit sur la parenté, en un simple mythe sur les origines de la société :

> *Comme Tylor l'avait déjà montré il y a un siècle, l'explication dernière se trouve probablement dans le fait que l'humanité a compris très tôt que, pour se libérer d'une lutte sauvage pour l'existence, elle devait se confronter avec le choix très simple de « soit* marrying out *soit* killing out *». L'alternative était entre des familles biologiques vivant juxtaposées et s'efforçant de rester des unités fermées, se perpétuant par elles-mêmes, submergées par leurs peurs, leurs haines, leurs ignorances et l'établissement systématique, au moyen de la prohibition de l'inceste, de liens d'intermariage entre elles, réussissant ainsi à construire, à partir des liens artificiels de l'alliance, une vraie société humaine en dépit de et même en contradiction avec l'influence isolante*

de la consanguinité 37.

Triste tableau de l'humanité avant qu'elle ne se dépouille de son animalité en s'interdisant les rapports sexuels au sein des familles consanguines. Nous ne sommes plus à l'opposé du sinistre tableau freudien de la horde primitive sortant de l'animalité par le meurtre d'un père despotique et sa dévoration par ses fils. Certes, pour Lévi-Strauss, ce ne sont pas le désir sexuel et le refus de perpétuer les meurtres entre soi qui auraient poussé l'humanité à s'imposer la prohibition de l'inceste. C'est une décision rationnelle, visant à vivre mieux, à cesser d'avoir peur, de se haïr, de s'entretuer. Mais il s'agit encore, comme dans le récit freudien, de s'émanciper d'une protohistoire imaginaire et sinistre.

Puis Lévi-Strauss résume, à l'intention du public anglo-saxon, son interprétation du mariage entre cousins croisés et la distinction qu'il opère entre parallèles et croisés. Il oppose alors échange restreint et échange généralisé, et termine en justifiant une fois encore le fait que ce sont les hommes qui échangent les femmes et non le contraire.

Mais, cette fois, l'explication de Lévi-Strauss est empreinte d'ironie acerbe :

> *La lectrice qui peut être choquée de voir les femmes traitées comme une marchandise soumise à des transactions entre des opérateurs masculins peut facilement trouver du réconfort dans l'assurance que les règles du jeu resteraient inchangées si l'on décidait de considérer que ce sont les hommes qui sont échangés par des groupes de femmes. De fait quelques sociétés, très peu nombreuses, d'un type matrilinéaire fortement développé ont tenté, de façon limitée, d'exprimer les choses de cette façon. Et les deux sexes peuvent être réconfortés à partir d'une formulation encore différente du jeu (mais en ce cas légèrement plus compliquée) par laquelle on dirait que des groupes consanguins consistant à la fois d'hommes et de femmes sont engagés dans un échange entre eux de liens de parenté 38.*

Les deux hypothèses évoquées ici sont nouvelles. Depuis les *Structures élémentaires*, Lévi-Strauss a été informé que les femmes chez les Rhadès du Vietnam échangent leurs frères. Il en prend donc acte, mais sans pourtant remettre en question l'argument final de l'ouvrage : l'échange des femmes par les hommes est toujours associé à l'émergence de la pensée symbolique.

Au passage, Lévi-Strauss signale déjà un problème qui n'était pas résolu dans la théorie de la parenté : l'interprétation des systèmes crow-omaha. Il faudra attendre 1965 et la Huxley Memorial Lecture pour qu'il s'y attaque.

« Le problème des relations de parenté » (1959)

En 1959, Jacques Berque, professeur au Collège de France, spécialiste de l'islam et des sociétés musulmanes, organise un débat sur le thème des systèmes de parenté dits arabes, qui autorisent et même souvent imposent comme règle de mariage pour un homme d'épouser une fille d'un frère de son père, d'un oncle paternel. Au premier rang des participants à ce débat se trouve Lévi-Strauss qui vient d'être nommé professeur au Collège de France. Les autres intervenants, outre J. Berque, sont E. Makarius (monde arabe), S. Younes (Liban) et A. Gawad (Égypte).

Lévi-Strauss reconnaît que l'interprétation de ce type de systèmes de parenté lui pose problème, dans la mesure où ils sont fortement endogamiques et ne semblent pas pratiquer l'échange d'une femme contre une femme, puisque l'épouse appartient au même lignage que son époux. Du coup, et parce qu'on n'y échange pas de femmes, ces systèmes constituent, déclare Lévi-Strauss, « *une sorte d'aberration* ». Le mariage est « *fait à perte* », à moins qu'on n'en tire d'autres bénéfices, politiques par exemple. Lévi-Strauss souligne qu'il existe encore très peu d'enquêtes de terrain permettant d'en savoir plus sur le fonctionnement réel de ces systèmes, et il cite les deux publications les plus récentes dont il a eu connaissance, celle de Fredrik Barth sur les Swat Pathan (Pashtounes) d'Afghanistan et celle de Robert F. Murphy et de Leonard Kasdan sur les Bédouins.

À ses yeux, ces deux interprétations du mariage avec une cousine parallèle patrilatérale s'opposent l'une à l'autre mais ont en commun de chercher l'explication du phénomène au-delà du champ de la parenté, dans le champ du politique.

Pour Barth, un chef de lignée, en donnant ses filles aux fils de ses frères, se les attache et obtient ainsi leur allégeance politique au sein d'une société où règne une compétition intense pour le pouvoir politique, entre les différents clans et lignées qui la composent.

Pour Murphy, les Bédouins vivent, certes, dans une société tribale où règne une forte rivalité politique entre les lignées et les clans qui la composent, mais cette rivalité implique toujours que se reconstituent des solidarités entre lignées selon le niveau auquel les rivaux s'affrontent. La logique de ces affrontements est parfaitement résumée par le proverbe arabe : « *Moi contre mon frère, mon frère et moi contre mon cousin, mon cousin, mon frère et moi contre un étranger* », etc. Dans ces sociétés tribales composées de clans et de lignages toujours menacés de ruptures, de scissions, de changements d'allégeance, le mariage avec la fille du frère du père permettrait à chaque lignée, selon Murphy, de se renforcer dans la perspective d'affrontements

avec des groupes de même niveau.

En définitive, Lévi-Strauss souligne que les matériaux ethnographiques et historiques disponibles sont encore insuffisants pour permettre de choisir entre ces interprétations, et il évoque brièvement les recherches qu'il serait nécessaire d'entreprendre pour les compléter. Il rappelle, en outre, que l'existence de mariages dans un degré très rapproché est attestée dans l'Antiquité, en Égypte et en Grèce, mais aussi dans une vaste région qui s'étendrait de l'Inde à la Méditerranée. Ces mariages lui posent problème puisque, selon sa théorie, la parenté repose sur l'échange des femmes qu'il faut céder pour s'allier avec d'autres et non garder pour s'allier entre soi.

Mais il affirme qu'on a là affaire à « *un ensemble de sociétés qui semblent s'être détachées du lot commun pour ruser* [*sic*] *avec la loi d'échange et pratiquer le mariage dans un degré rapproché dans une mesure compatible avec l'existence d'un système social* ».

Déjà, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, on s'en souvient, les systèmes australiens dits aluridja avaient été déclarés « *aberrants* ». C'est au tour maintenant du mariage dit « arabe » d'être dépeint comme une « *ruse* » visant à contourner la loi posée (par Lévi-Strauss) que la parenté repose sur l'échange des femmes par les hommes et non le contraire.

En fait, aucun système de parenté n'est « *aberrant* ». Tous sont des faits sociaux normaux, des rapports produits pour répondre à ce que les sociétés imaginent être de leur intérêt et qui font sens pour elles. Les mariages frère-sœur dans l'Égypte ou dans la Perse antiques n'ont jamais mis en péril l'existence de leur système social. Au contraire, ils en étaient une pièce essentielle. Ils conféraient aux mariages dans ce degré rapproché une dimension religieuse et cosmique en même temps qu'une valeur morale et sociale.

Et pourtant, à lire les commentaires de Lévi-Strauss à propos des analyses de Barth et de Murphy sur les mariages proches arabo-musulmans, on remarque qu'une piste lui était déjà ouverte, qui aurait pu lui permettre à la fois de continuer d'affirmer que la parenté implique toujours un échange et de reconnaître que l'échange n'est pas toujours échange des femmes par les hommes.

Dans les deux sociétés qu'il cite, en effet, s'il n'y a pas échange de femmes au sein de la même lignée, le don d'une femme vient bien renforcer par une alliance les liens de consanguinité qui lui préexistaient. Ce redoublement des liens, ce mélange et l'intrication intime de rapports de consanguinité et d'alliance, fait de la solidarité entre les membres de ce lignage un bloc de forces insécables et accroît leur poids politique dans leur société. Le bénéfice pour toutes les parties de ces alliances endogames est donc clair et n'est en rien une « *ruse* » pour contourner les lois de la parenté. Cela d'autant que, dans

les sociétés arabo-musulmanes, on n'épouse pas sa sœur, même si on épouse la femme la plus proche de sa sœur dans un système patrilinéaire, sa cousine parallèle patrilatérale. La prohibition de l'inceste existe bel et bien, et personne ne « *ruse* » avec elle. (Le mariage avec la cousine la plus proche n'est pas considéré comme un inceste, ce qui serait le cas dans la religion chrétienne.)

N'oublions pas, d'ailleurs, que ce redoublement des liens de parenté n'est pas un fait original puisque, dans les systèmes à échange restreint ou généralisé, quand on épouse une cousine croisée matrilatérale, on épouse la fille d'un homme qui est à la fois le frère de sa mère (MB) et le père de son épouse (WiF).

Dans les années qui suivirent la publication de ce texte, l'étude du fonctionnement des sociétés à unions fortement endogames s'est très lentement développée, les chercheurs abordant souvent ces systèmes avec, en tête, les jugements négatifs qu'avait portés sur eux Lévi-Strauss. Il fallut attendre 1976 pour que Claude Lefébure rappelle à ses collègues « *l'extension géographique et le poids historique considérable des sociétés pratiquant l'union agnatique* » – Lévi-Strauss, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, avait choisi « *de n'en pas parler* » [39] –, même si, dès 1962, Jean Cuisenier avait fait paraître un article dans *L'Homme*, la revue que Lévi-Strauss avait fondée un an auparavant (1961), intitulé « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe [40] ». Depuis, les recherches sur le terrain et les débats se sont multipliés [41]. Citons les travaux de Pierre Bonte, d'Édouard Conte, de Sophie Caratini, de Dominique Casajus, d'Hélène Claudot, de Sophie Ferchiou, de Rémond Jamous et, bien sûr, hors de France, de Fredrik Barth, d'Ernest Gellner, de Gideon Kressel, de Robert Murphy et Leonard Kasdan, d'Emery Peters, etc. Laurent Barry, sur un plan comparatif, a ainsi recensé plus de cinquante sociétés à forte endogamie agnatique, en Afrique et à Madagascar, et ce bien au-delà des zones où l'islam est la religion dominante ou exerce une forte influence [42]. Beaucoup reste à faire, mais le « mariage arabe » n'est plus regardé comme un mystère.

1. Cf. M. Bloch, « Lévi-Strauss chez les Britanniques », *Cahiers de L'Herne*, n° 82, 2004, p. 349-356. « Aux yeux des anthropologues britanniques toute évocation de "l'esprit" paraît fumeuse et empreinte de métaphysique. » Le retournement fut lent et ce grâce à deux personnalités éminentes, E. Leach et R. Needham.

2. *In* M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. IX-LII.

3. Communication au Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology, « Social Structure », New York, 1952. Publiée *in* A. L. Kroeber (dir.), *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 524-553. Version française dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, 1958, p. 303-352.

4. *In* C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 364-365.

5. *Id.*, « The Family », article cité, p. 261-285.

6. *Id.*, « Le problème des relations de parenté », in *Système de parenté. Entretiens multidisciplinaires sur les sociétés musulmanes*, Paris, École des hautes études – 6e section, 1959, p. 13-20.

7. *Id.*, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, p. XIX.

8. *Ibid.*, p. XXII.

9. *Ibid.*, p. XLVII.

10. *Ibid.*, p. XLVIII. « *L'Univers a signifié bien avant qu'on commence à savoir ce qu'il signifiait.* » D'où la formule célèbre : « *Les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant a précédé le signifié.* » Le signifiant est ce que l'homme imagine, mais l'imaginaire n'est qu'une part de ce qu'il imagine, le reste continue d'être plus réel que ce qu'on en imagine.

11. *Ibid.*, p. XXXI.

12. *Ibid.*, p. LI.

13. A. L. Kroeber (dir.), *Anthropology Today*, *op. cit.*, p. 524-553. Publication des textes d'un symposium international organisé en 1952 par la Wenner-Gren Foundation sur le thème « Social Structure ». Traduction française in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 303-351.

14. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 305.

15. J. von Neumann et O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1944.

16. N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, MIT Press, 1948 ; C. Shannon et W. Weaver, in *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, the University of Illinois Press, 1949.

17. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 306.

18. C'est en application de ce principe que Lévi-Strauss avait repris plusieurs fois l'analyse du système chinois de parenté pour tenter de rendre compte de tous les éléments de ce système, par exemple les technonymes ajoutés aux termes de parenté dans le système chinois.

19. « Introduction », *op. cit.*, p. XXVI-XXVII, ou encore « *toute interprétation valable doit faire coïncider l'objectivité de l'analyse historique ou comparative avec la subjectivité de l'expérience vécue* ». C'était déjà la position de Marx dans ses célèbres thèses sur Feuerbach.

20. D'où l'article de Lévi-Strauss, publié en 1954 : « Les mathématiques de l'homme », *Bulletin international des sciences sociales*, vol. 6, n° 4, p. 653-676.

21. K. Goldstein, *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951, p. 8-25.

22. M. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 317.

23. M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, *op. cit.*

24. M. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 326.

25. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Minuit, 1980.

26. G. C. Homans et D. M. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Illinois, Glencoe, 1955.

27. M. Fortes (dir.), *Social Structure*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

28. C. Lévi-Strauss, lettre du 25 novembre 1955 au rédacteur en chef de *La Nouvelle Critique*, que la revue n'a jamais publiée. Cf. *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 364-365.

29. *Id.*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 374.

30. *Id.*, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 126 et 178.

31. *In* H. L. Shapiro (dir.), *Man, Culture and Society*, *op. cit.*, édition de 1960, p. 261-285.

32. C. Lévi-Strauss, « The Family », article cité, p. 267.

33. *Id.*, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 61-75.

34. *Id.*, « The Family », article cité, p. 277.

35. *Ibid.*, p. 278.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.* Nous traduisons à partir de l'original en anglais.

38. *Ibid.*, p. 284. Nous traduisons.

39. C. Lefébure, « Le mariage des cousins parallèles patrilatéraux et l'endogamie de lignée agnatique : l'anthropologie de la parenté face à la question de l'endogamie », in *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*, Paris, Éditions de l'EHESS-CNRS, 1976 [1994], p. 195-207.

40. J. Cuisenier, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme*, n° 2 (2), 1962, p. 80-105.

41. P. Bonte (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS, « Civilisations et sociétés », 1994.

42. L. Barry, « Les modes de composition de l'alliance, le mariage arabe », *L'Homme*, n° 147, 1988, p. 17-50 ; « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme*, n° 154-155, 2000, p. 67-100 ; Lévi-Strauss, plus tard, s'est montré intéressé par les analyses de Sophie Caratini et de Sophie Ferchiou, car ces deux chercheuses démontraient que le mariage arabe implique souvent une relation hiérarchique entre donneurs et preneurs, ceux-ci étant supérieurs en statut à ceux-là. S. Caratini, « À

propos du mariage “arabe”. Discours endogames et pratiques exogames : l’exemple des Rgayb’at du Nord-Ouest saharien », *L’Homme*, n° 110, 1989, p. 30-49 ; S. Ferchiou, *Hasab wa nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, CNRS Éditions, 1992.

L’invention des systèmes semi-complexes

(1965-1973)

« The Future of Kinship Studies » (1965)

En 1965, Lévi-Strauss est invité par le Royal Anthropological Institute à prononcer la très réputée Huxley Memorial Lecture. Il choisit d'y délivrer, devant un auditoire où se côtoient les plus grands noms de l'anthropologie britannique – Edmund Leach, Rodney Needham, Raymond Firth et bien d'autres –, le programme des recherches qu'il faudrait entreprendre pour poursuivre l'analyse des structures élémentaires de la parenté et aborder enfin l'étude des structures complexes. Ce programme n'est pas dressé à son intention à lui car, depuis 1955 [1], Lévi-Strauss s'est consacré presque exclusivement à l'étude des mythes et de la pensée mythique. En 1958, il a publié « La geste d'Asdiwal », en 1962, *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, en 1964, *Le Cru et le Cuit*, premier volume des *Mythologiques*, et en 1965, il est en pleine élaboration du deuxième volume, qui paraîtra en 1967, sous le titre *Du miel aux cendres*.

Bref, en 1965, quand le Royal Anthropological Institute lui propose de prononcer la Huxley Memorial Lecture, Lévi-Strauss a conscience que, désormais, il n'écrira plus le livre sur les structures complexes de la parenté qu'il avait annoncé dans la préface et dans la conclusion des *Structures élémentaires*. Il décide alors de dessiner la voie que d'autres pourraient (ou devraient) emprunter après lui pour parvenir à analyser les formes de parenté complexes caractéristiques – entre autres mais pas seulement – des sociétés modernes contemporaines. Il rédige alors l'un des textes les plus remarquables de rigueur et de puissance créatrice qu'il ait écrits sur la parenté. Ce texte a été rédigé en anglais, mais Lévi-Strauss en a utilisé de larges extraits qu'il a incorporés en 1967 à la préface de la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté*.

Dans sa conférence, Lévi-Strauss commence par rappeler que les systèmes de parenté sont dotés de cohérence interne, qu'ils poursuivent un but (ou plusieurs) et font sens pour ceux qui les vivent et les reproduisent – ce sont donc des systèmes téléologiques –, et il se déclare proche des biologistes néo-darwiniens de ce point de vue. Mais l'essentiel est ailleurs. Il vient en effet de découvrir les articles d'une importance fondamentale de Lounsbury (1964) et de Buchler (1964), que nous avons déjà commentés, et qui, pour la première fois, ont permis de distinguer les systèmes dravidiens des systèmes iroquois, confondus jusqu'alors. Cependant, il ne dit rien des systèmes dravidiens et fait seulement état de la réinterprétation des systèmes iroquois qui s'impose désormais après les analyses de Lounsbury. Il mentionne, par ailleurs, qu'il faudrait reprendre avec la même rigueur

méthodologique l'étude des systèmes dits « hawaïens », mais il n'en dit pas davantage.

Après avoir critiqué les interprétations psychologiques et sociologiques des systèmes de parenté avancées par Rivers et par Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss réaffirme sa doctrine théorique :

> *La fonction d'un système de parenté est d'engendrer des possibilités ou des impossibilités de mariage* […]. *Sa fonction première est de définir des catégories à partir desquelles on peut établir un certain type de régulations pour le mariage* 2.

Pas plus que précédemment, l'axe de la descendance, le second pilier de tout système de parenté, n'est mentionné, alors que les systèmes semi-complexes qu'il se propose d'analyser, les systèmes crow et les systèmes omaha, sont généralement matrilinéaires (crow) et patrilinéaires (omaha). Puis Lévi-Strauss se livre à une sorte d'autocritique en déclarant que, dans ses travaux précédents, il a invoqué un peu trop vite les processus inconscients de l'esprit humain, comme si les « *soi-disant primitifs ne pouvaient avoir été dotés du pouvoir d'utiliser leur intelligence autrement qu'en l'ignorant* ». Il faut admettre, dit-il, qu'à toutes les époques, des formes de pensée théorique du plus haut niveau ont été élaborées par une minorité d'individus dotés de cette capacité.

L'orateur a certainement dû, ensuite, surprendre son public lorsqu'il a commencé à développer l'idée que la mythologie traite également, à sa manière propre, des problèmes de parenté. Il venait de publier *Le Cru et le Cuit*, qui analyse certains mythes sud-amérindiens traitant de l'origine du feu, de la cuisine et de la viande. Et il était alors en pleine rédaction de ce qui allait devenir *Du miel aux cendres*, volume dans lequel il analyse des mythes traitant de l'origine de l'agriculture, des conflits qui naissent de l'accroissement des populations, de leur dispersion et de la diversification des langues et des coutumes. Dans les deux ensembles de mythes, les récits relatent des conflits opposant des individus liés par des mariages, mais la nature des alliés n'est pas la même d'un groupe à l'autre.

Les mythes traitant de l'acquisition du feu et de la viande mettent en scène des alliés qui sont soit un frère de l'épouse (WiB), soit une sœur du mari (HuZ). Dans ceux qui traitent de l'origine de l'agriculture, on a affaire soit à la sœur de l'épouse (WiZ), soit au frère du mari (HuB). Interviennent donc deux types d'alliés. Les premiers sont directement concernés par l'échange des femmes entre les hommes (le frère de l'épouse l'a cédée contre la sœur du mari) ; ce sont des alliés « *croisés* ». Les seconds sont des alliés parallèles, sœur de l'épouse ou frère du mari qui ne sont pas partenaires dans l'échange mais peuvent menacer l'union conclue en séduisant l'épouse

de leur frère ou le frère de leur époux.

Lévi-Strauss baptise « *paléolithique* » le modèle de parenté impliqué dans les mythes d'origine du feu et de la cuisine, et « *néolithique* » celui qui est impliqué dans les mythes d'origine de l'agriculture, mais « *without loading these terms with historical content* [3] ». La raison de cette recommandation est probablement que ces deux groupes de mythes coexistent dans les mêmes populations, et que les uns ne proviennent pas de l'époque de la domestication du feu mais en traitent, et les autres ne proviennent pas des débuts de l'agriculture mais en parlent à leur manière. Pourtant, à la fin des quatre volumes des *Mythologiques* (1971), Lévi-Strauss répétera à plusieurs reprises que les mythes viennent du fond des âges, de « *centaines de millions d'années* », et qu'ils parlent en lui et ont même envahi son moi…

Lévi-Strauss ajoute l'idée que les mythes « *paléolithiques* » servent à expliquer l'origine de la culture et que ceux dits « *néolithiques* » traitent de la société quand celle-ci est déjà devenue difficile à gouverner, du fait de l'accroissement excessif des populations et du hasard de la répartition des ressources. Bien entendu, Lévi-Strauss ne laisse pas entendre que la culture aurait précédé la société, car il n'y a pas de culture sans société ni de société sans culture. Mais on voit déjà poindre l'idée – qui affleurait dans *Tristes Tropiques* (1955) – que les difficultés pour l'humanité ont commencé avec les succès du néolithique, la domestication des plantes et des animaux, la naissance de l'écriture, l'apparition des villes, et que la plus grande menace pour l'avenir de l'humanité a toujours été l'accroissement de ses populations. Lévi-Strauss, sur ce point, est proche des positions de Malthus (et non pas de celles de Marx).

Lévi-Strauss, après cette envolée sur l'inscription de la parenté dans les mythes – des mythes plongeant jusqu'au paléolithique –, revient sur les débats, les disputes que *Les Structures élémentaires de la parenté* ont suscités chez ses collèges d'outre-Manche et d'outre-Atlantique. On l'avait notamment pressé de dire si les règles de mariage inscrites dans les systèmes de parenté étaient des « *prescriptions* » ou des « *préférences* ». Comme il y a déjà répondu en 1960, dans un court article publié dans la revue hollandaise *Bijdragen* [4] en réponse à Maybury-Lewis, il se contente d'en résumer ici le contenu. Il explique qu'il traite non pas de réalités empiriques mais de modèles construits pour rendre compte de la logique des systèmes de parenté, tels que les terminologies et les règles définissant les principes d'alliance et de descendance qui les représentent idéalement. C'est une autre affaire, dit-il, que de voir comment les choses se passent sur le terrain et si elles concordent de près ou de loin – ou pas du tout – avec le modèle décrit par les informateurs ou reconstruit par les anthropologues. On observe des relations sociales, on reconstruit les structures.

Finalement, Lévi-Strauss, après avoir écarté comme secondaire la question de savoir comment distinguer le prescriptif et le préférentiel, en vient à l'objet même de sa conférence. Peut-on inclure les sociétés modernes dans la sphère d'analyse des anthropologues ? Et, dans l'affirmative, avec quels outils aborder les formes de parenté caractéristiques des sociétés modernes ? Ces formes relèvent de structures complexes de parenté, où le choix du conjoint n'est pas inscrit dans la structure du système de parenté mais est déterminé par des critères extérieurs. On se marie dans sa classe ou/et dans sa religion, ou pour toute autre raison subjective ou collective, mais non parce que le futur époux ou la future épouse est un cousin croisé, donc épousable.

Comment passer des structures élémentaires aux structures complexes ? Quels sont les obstacles à franchir pour y parvenir ? Lévi-Strauss commence par une remarque théorique très importante, qui enrichit d'emblée ce qu'il avait développé dans *Les Structures élémentaires de la parenté* :

> *Tous les systèmes de parenté et de mariage contiennent un noyau « élémentaire » qui se manifeste dans la prohibition de l'inceste. Tous les systèmes ont un aspect « complexe » qui dérive du fait qu'il y a habituellement plus qu'un seul individu qui remplit les contraintes, même des plus prescriptifs des systèmes, permettant ainsi une certaine liberté de choix 5.*

Il affirme ensuite qu'on ne peut encore affirmer ce qu'est « *réellement* » la parenté tant qu'on n'a pas analysé comment celle-ci opère dans toutes les formes de société et découvert si et comment elle change dans ses manières d'opérer quand on passe des sociétés « *simples* » à des sociétés complexes. Lévi-Strauss en vient au problème de l'analyse des structures complexes, mais pour affirmer que la route est bloquée, qu'on n'avancera pas tant que l'analyse d'un type de système de parenté, qu'il baptise « *semi-complexe* », n'aura pas trouvé de solution. Ces systèmes se dressent au milieu de la route et, parmi eux, ceux que les anthropologues ont baptisés « crow-omaha ». On se souvient que, dans les *Structures élémentaires*, Lévi-Strauss avait déclaré qu'il laissait de côté l'examen des systèmes crow-omaha mais qu'il y reviendrait ; cette fois, il le fait.

La précision apportée par Lévi-Strauss dans la citation précédente est importante du point de vue théorique, parce qu'elle démontre immédiatement l'existence d'une continuité structurale entre les structures élémentaires et les structures complexes de la parenté. Dans tous les systèmes existent la prohibition de l'inceste – qui peut revêtir des formes et une extension variées – et un champ plus ou moins vaste de choix possibles ouverts aux individus pour conclure une union

socialement légitime.

Mais pourquoi les systèmes crow-omaha apparaissent-ils comme des structures à mi-chemin entre les structures élémentaires et les structures complexes ? D'abord parce qu'ils interdisent, par exemple, à un homme de prendre épouse dans les clans de son père (F), de sa mère (M), de la mère de son père (FM) et de la mère de sa mère (MM), et qu'ils interdisent de renouveler les alliances avant plusieurs générations. Chaque mariage modifie donc le champ des alliances qui pourront être conclues dans les générations suivantes. À la diversité des alliances dans l'espace s'ajoute leur diversité dans le temps. Nous avons vu précédemment, à propos des Baruya, qu'une stratégie identique de diversité et de mobilité des alliances peut être poursuivie sur la base d'un système de parenté de type iroquois, qui pratique systématiquement l'échange des femmes entre deux lignages, avec interdiction de renouveler ces alliances avant plusieurs générations (trois ou quatre) et interdiction pour deux frères de prendre femme dans le même lignage.

Mais un autre aspect de la structure des systèmes crow-omaha leur est spécifique, le fait qu'ils obéissent à un principe dit de « *fusion oblique* » (*skewing principle*), qui consiste en ceci : un tel système pose l'équivalence formelle de deux (ou plus) types de parents appartenant à deux (ou plus) générations différentes, et neutralise donc les différences entre générations sur un certain nombre de positions de parenté. Précisons.

Dans les systèmes crow-omaha, les germains (G) et les cousins parallèles (P) sont équivalents (G = P), comme ils le sont dans les systèmes dravidiens, australiens et iroquois, ce qui lie les systèmes crow-omaha aux structures élémentaires – caractéristique importante que Lévi-Strauss n'avait pas mentionnée dans sa conférence, et qui montre immédiatement que ces systèmes sont une transformation de systèmes à structures élémentaires. En revanche, le statut des cousins croisés n'est pas le même que dans les systèmes australiens, dravidiens et iroquois. C'est sur eux que s'applique le principe de « *fusion oblique* », qui annule les différences entre les générations. Dans les systèmes omaha (en majorité patrilinéaires mais pas toujours), les cousins croisés matrilatéraux (cXm) sont classés dans la génération supérieure à Ego et les cousins croisés patrilatéraux (cXp) dans la génération inférieure. Dans les systèmes crow (en majorité matrilinéaires mais pas toujours), c'est l'inverse. Les cousins croisés patrilatéraux (cXp) montent d'une génération, les croisés matrilatéraux descendent d'une génération.

Dans un système omaha, le fils de la sœur du père (FZS), cousin croisé patrilatéral, descend et est un fils pour Ego (FZS = S), le fils du frère de sa mère (MBS) est un oncle maternel (MBS = MB), et la fille

du frère de sa mère (MBD) devient une mère pour lui (MBD = M). Dans un système crow, c'est l'inverse : le fils de la sœur de mon père (FZS) est un père pour moi (FZS = F) et le fils du frère de ma mère est un fils pour moi (MBS = S), etc.

Bref, dans ces systèmes, les côtés paternel et maternel basculent autour d'Ego, faisant remonter ou descendre les parents croisés d'une, voire de plusieurs générations. De ce fait, toute une série d'individus appartenant à des générations chronologiquement et biologiquement distinctes sont subsumés sous un même terme catégoriel. Ils deviennent tous des fils, des mères, des pères, des oncles maternels, etc. C'est pour ces raisons qu'on a baptisé le principe qui génère ces fusions et ce basculement autour d'Ego « *fusion oblique* », en anglais « *skewing principle* ».

Remarquons que le principe de descendance, patri- (omaha) ou matrilinéaire (crow), affecte directement le fonctionnement du système puisque, dans un système crow, l'action du principe de fusion oblique se porte sur le côté paternel et que, dans un système omaha, elle se porte sur le côté maternel. Du fait du basculement autour d'Ego de ses cousins croisés, certaines de ses cousines croisées deviennent des filles, d'autres des mères, et ces femmes lui sont de ce fait interdites de mariage par la prohibition de l'inceste. Ego devra donc se tourner vers d'autres clans ou lignages pour trouver épouse. Et c'est précisément ce qui distingue les systèmes crow-omaha des systèmes de type katchin, systèmes asymétriques qui prescrivent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (MBD), la fille du frère de la mère, mais le proscrivent avec la cousine croisée patrilatérale (FZS), la fille de la sœur du père. Lévi-Strauss, comme il l'avait déjà fait dans les *Structures élémentaires*, insiste sur le fait qu'on ne doit en aucun cas confondre les systèmes crow-omaha avec les systèmes asymétriques. Des recherches ultérieures montreront que, sur ce point, Lévi-Strauss est allé un peu vite en besogne, car il existe des formes de *skewing* dans de nombreux systèmes asymétriques [6].

Lévi-Strauss définit alors l'opposition qu'il croit déceler entre ces deux types de systèmes par une formule qu'il devait reprendre telle quelle deux ans plus tard (1967), dans la préface à la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté* :

> *Un système asymétrique s'applique à transformer des parents en alliés tandis qu'un système crow-omaha fait le contraire et transforme des alliés en parents 7.*

Dans le premier cas, parenté et affinité sont mutuellement inclusives ; dans le second, elles sont mutuellement exclusives.

Pourquoi donc les systèmes crow-omaha occupent-ils, aux yeux de Lévi-Strauss, une position stratégique dans la théorie de la parenté et du mariage ?

> *En fait, les systèmes crow-omaha appartiennent encore aux structures élémentaires du point de vue des prohibitions de mariage qu'ils formulent en termes sociologiques, mais ils appartiennent déjà aux structures complexes du point de vue du réseau aléatoire d'alliances qu'ils engendrent* 8.

Pour ces raisons, ils constituent la charnière entre les systèmes relevant des structures élémentaires et ceux qui relèvent des structures complexes.

On constate que Lévi-Strauss, pour établir le caractère de « *charnière* » des systèmes crow-omaha, n'invoque que deux aspects de ces systèmes qui relèvent de l'alliance : la prohibition de l'inceste et les interdits de mariage portant sur un certain nombre de lignes ascendantes. Il laisse de côté le fait que ces systèmes posent l'équivalence des germains et des cousins parallèles, comme le font les systèmes relevant des structures élémentaires, et présupposent donc l'existence des cousins croisés. Mais ceux-ci sont annulés et rendus inépousables de façon différente et opposée selon que le principe de descendance est patri- ou matrilinéaire. Le principe de descendance intervient donc directement dans la façon dont les cousins croisés sont transformés en père, mère, fils ou fille, et deviennent inépousables.

Lévi-Strauss acheva sa conférence en affirmant que, pour avancer dans la compréhension du fonctionnement des systèmes crow-omaha, il faudra s'attacher l'aide des mathématiciens, des statisticiens surtout. Avec l'aide de Bernard Jaulin, il avait déjà fait calculer la liste des types de mariage possibles pour un individu dans le cas où deux clans seulement, celui du père et celui de la mère, seraient interdits au sein d'une société qui en comporterait sept. Le nombre s'élèverait à 23 436 choix possibles, et à 3 766 140 si la société comprenait quinze clans. Bien entendu, le nombre serait encore plus grand dans une société européenne contemporaine, où le nombre des interdits au mariage est limité à quelques degrés de parenté (au minimum mère, fille, sœur ; ou père, fils, frère pour une femme), et où le nombre des conjoints possibles (si l'union prend la forme d'un mariage) ou des compagnons/compagnes possibles (dans le cas des unions sans mariage) est virtuellement considérable.

Lévi-Strauss concède que les choses ne sont pas en réalité nécessairement aussi complexes qu'il apparaît, car les effectifs des populations des sociétés à systèmes de parenté crow-omaha sont en général très réduits, de 5 000 à 10 000 individus (les Indiens Cherokee ou les Hopi matrilinéaires, par exemple). Du coup, en changeant à

chaque génération la direction de leurs alliances, les clans et les lignées sont contraints, à plus ou moins brève échéance, de reproduire les mêmes alliances. Il y a aussi le fait que les clans ou groupes locaux ne sont pas tous dotés du même statut social, du même degré de richesse, des mêmes fonctions, et que ces réalités interviennent dans les choix matrimoniaux des individus et des groupes auxquels ils appartiennent.

Finalement, Lévi-Strauss clôt sa conférence sur deux grandes envolées, prédisant que l'analyse des systèmes semi-complexes exigerait une révolution conceptuelle de même ampleur que celle qui avait permis de penser la mécanique quantique. Pourtant, rien de cela ne s'est produit. Il prédit encore que les progrès théoriques que les anthropologues seraient conduits à accomplir les mettraient toujours plus en accord avec les théories indigènes élaborées par les membres de ces sociétés afin de rendre compte de leurs systèmes de parenté, ces théories étant soit formulées directement comme telles, soit cachées au cœur des mythes, des rites ou autres représentations symboliques qu'il faudrait s'employer à identifier.

Bref, en 1965, le dossier des systèmes crow-omaha était brillamment rouvert… pour être confié à d'autres mains. Quant aux systèmes iroquois et hawaïens brièvement mentionnés comme types de systèmes semi-complexes, il n'en sera plus question. Et pourtant, Lounsbury venait d'opérer une véritable révolution théorique en mettant en évidence les différences de structure – mais aussi la proximité – entre systèmes dravidiens et systèmes iroquois, et il venait également de reprendre l'analyse des systèmes crow-omaha, dont il avait démontré l'existence de huit formes distinctes – quatre pour les systèmes crow, quatre pour les systèmes omaha [9]. Dans sa perspective, qui sera adoptée par Thomas Trautmann, le grand spécialiste des systèmes dravidiens de l'Indou, par Robert Barnes, le spécialiste précisément du système de parenté de la tribu Omaha, par Franklin Tjon Sie Fat, par Viveiros de Castro et bien d'autres, il apparaîtra que l'exploration des systèmes crow-omaha appelait d'abord, pour qu'on y vît clair, de comprendre les différentes significations que recouvraient le caractère « croisé » de certains rapports de parenté et le caractère « parallèle » d'autres rapports dans les trois types de systèmes où existe cette distinction, les systèmes dravidiens, iroquois et crow-omaha. Essayons de clarifier à notre tour.

L'affaire avait commencé en 1859. Morgan, au cours de ses enquêtes sur les systèmes de parenté des Indiens d'Amérique du Nord, avait eu un choc en découvrant que les Iroquois appelaient d'un même terme le père et les frères du père, qui étaient tous des pères, et faisaient de même du côté de leur mère, puisque toutes les sœurs de la mère étaient également des mères. De ce fait, logiquement, les fils et les

filles de tous ces pères et de toutes ces mères étaient entre eux frères et sœurs et ne pouvaient s'épouser. Il venait ainsi de découvrir que des sociétés classaient les cousins en deux catégories que les anthropologues baptiseraient plus tard « parallèles » et « croisés ». À la différence donc des systèmes européens, les Iroquois fusionnaient certains collatéraux avec des parents en ligne directe.

En 1859, déjà habitué à retrouver ce même type de terminologie de parenté dans les tribus qu'il visitait, Morgan arrive chez les Kaw, une tribu vivant dans le Kansas, et c'est un second choc pour lui. Il découvre, en effet, ce qu'on appellera plus tard une terminologie de type omaha. Les Kaw, les Osage, les Omaha, les Otoe et d'autres groupes indiens partagent ce type de terminologie.

> *J'ai découvert pour la première fois cette déviation par rapport à la forme typique* [iroquoise] *tandis que je travaillais pour comprendre le système des Kaw dans le Kansas en 1859. Le chef Kaw de qui je l'ai obtenue par l'intermédiaire d'un interprète parfaitement compétent insista sur le fait que ces rapports étaient vrais contre tout doute et toute mise en question. J'en découvris la preuve à travers les termes réciproques qu'ils utilisaient entre eux. Plus tard, en 1860, tandis que j'étais dans la réserve des Iowa au Nebraska, j'ai eu l'occasion de faire un test qui les confirmait complètement, et dans la langue iowa et en otoe, à travers Nuage-Blanc, un Indien Iowa très compétent en anglais. Tandis que nous discutions de ce type de rapports, il désigna un garçon qui était près de nous et me fit remarquer qu'il était son oncle et le fils du frère de sa mère qui était également son oncle* [MBS = MB] 10.

Morgan se rendit ensuite chez les Indiens des Plaines, les Crow, les Pawnee, etc., puis plus au sud chez les Choctaw, les Cherokee, etc., et découvrit le même système mais fonctionnant cette fois à l'inverse. La suite de l'histoire, nous la retracerons en résumant l'analyse que Thomas Trautmann et Peter Whiteley en ont faite récemment 11. Ils distinguent deux périodes tout à fait différentes dans l'analyse des systèmes crow-omaha, l'une allant de Morgan à Lévi-Strauss, l'autre de Lévi-Strauss à nos jours.

Pendant la première période, les systèmes crow-omaha furent associés aux systèmes de parenté unilinéaires puisque les systèmes omaha étaient, semblait-il, toujours associés à des principes de descendance patrilinéaires, et les systèmes crow à des principes matrilinéaires. En 1884, le révérend James Owen Dorsey avait publié un ouvrage, *Omaha Sociology*, qui incita un juriste, Joseph Kohler, à examiner et à comparer les systèmes de type omaha et ceux de type crow (il appelait celui-ci le type choctaw). C'est Kohler qui, le premier, tenta d'expliquer les types de terminologies en les faisant

dériver de l'existence de principes de descendance unilinéaire. En 1887, il publia son livre *Zur Urgeschichte des Ehe* [12] (traduit en anglais par Robert et Sarah Barnes et publié en 1975), dont Durkheim fit un long et élogieux compte rendu en 1898 dans *L'Année sociologique* [13]. Kohler avait également fait l'hypothèse que ce type de système était probablement lié à l'existence des clans, à l'héritage de diverses formes de propriété ou de fonctions le long d'une patrilignée (Omaha) ou d'une matrilignée (Choctaw, Crow). C'est l'hypothèse que reprirent à leur compte beaucoup de sociologues, de Durkheim à Radcliffe-Brown [14]. Celui-ci mettait l'accent avant tout sur l'existence des groupes de descendance, d'autres sur l'existence de stratégies de succession – de père en fils et petit-fils, etc., ou de mère en fille et petite-fille, etc. – à des fonctions, à des propriétés matérielles et/ou immatérielles [15].

Cette hypothèse de l'existence d'un lien direct entre terminologies crow-omaha et principes de descendance unilinéaires fut vite critiquée. D'abord du fait qu'il existe beaucoup de systèmes à descendance unilinéaire – ne serait-ce que les systèmes iroquois, qui sont soit matrilinéaires (Iroquois), soit patrilinéaires (Baruya) – qui ne disposent pas de terminologie crow-omaha. Mais surtout, on a opposé l'exemple des Indiens Fox, qui usent d'une terminologie omaha mais n'offrent pas l'exemple de groupes de parenté unilinéaires [16], ou celui des Yuchi, qui ont une terminologie omaha et des groupes de descendance matrilinéaires [17]. Le doute pouvait exister alors : ce type de terminologie était-il aussi fortement lié à l'existence de groupes de descendance unilinéaires que Radcliffe-Brown ou Leslie White l'affirmaient ?

Un second problème s'était en outre posé. On avait constaté que des éléments de terminologie crow-omaha étaient également présents dans une autre variété de système de parenté, les systèmes de type katchin, qui prescrivent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (MBD), la fille du frère de la mère, mais l'interdisent avec la cousine croisée patrilatérale (FZD), la fille de la sœur du père – systèmes qui, pour fonctionner, impliquent au minimum l'existence de trois groupes de descendance : celui d'Ego, celui de sa mère (le groupe de ses donneurs d'épouses) et le groupe de l'époux de la sœur du père (le groupe auquel appartient Ego donne des épouses). De fait, la terminologie du système katchin a des traits omaha [18]. Mais Lévi-Strauss, dans les chapitres des *Structures élémentaires de la parenté* qu'il consacre à l'analyse des systèmes katchin, gilyak, etc., en tant qu'ils sont typiques des systèmes d'échange généralisé (A donne à B, B à C, C à D, D à A…), avait complètement négligé cet aspect des choses [19]. Or, tandis que les systèmes crow-omaha nord-américains interdisent de se marier dans plusieurs clans sans prescrire de se marier dans

d'autres, les systèmes de type katchin sont asymétriques puisqu'ils interdisent d'épouser la cousine croisée patrilatérale mais prescrivent, en revanche, d'épouser la cousine croisée matrilatérale, raison pour laquelle on les appelle des systèmes asymétriques prescriptifs [20].

On en était là lorsque, en 1964, Lounsbury démontra que les systèmes dravidiens et les systèmes iroquois étaient différents, alors qu'ils étaient auparavant (cf. Murdock, 1949) confondus sous le label « iroquois », on l'a dit. La différence était triple : 1) la distinction entre croisé et parallèle n'était pas la même (dans les systèmes iroquois elle existait seulement en G_0, dans les systèmes dravidiens elle s'étendait sur plusieurs générations ascendantes et descendantes) ; 2) les systèmes dravidiens comportent, inscrite dans leur terminologie, une règle de mariage (avec la cousine croisée bilatérale [FZD = MBD = Wife]), quand les systèmes iroquois ne comportent aucune prescription de mariage inscrite dans la terminologie ; 3) de ce fait, les systèmes dravidiens ne comportent pas de vocabulaire spécifique pour désigner les parents par alliance (ou ne comportent que des termes pour désigner seulement le beau-père et la belle-mère après qu'un mariage a été conclu), alors que les systèmes iroquois comportent un ensemble de termes spécifiques pour désigner les alliés.

Bref, grâce à Lounsbury, les différences structurelles entre ces systèmes étaient désormais claires. En même temps, la présence dans tous ces systèmes de la distinction entre croisés et parallèles apparaissait comme manifestant leur structure profonde, qui pouvait revêtir plusieurs formes selon qu'elle agissait sur plusieurs générations (Dravidiens) ou sur une seule (Iroquois). Le second apport de Lounsbury fut de démontrer l'existence de différentes formes de systèmes crow-omaha, quatre du côté omaha et quatre du côté crow, selon la manière dont étaient définis leurs rapports croisés.

On en était là quand, sur la base de ces débats traditionnels et des découvertes récentes de Lounsbury (1964), Lévi-Strauss, en 1965, intervint et bouleversa la donne en prononçant la Huxley Memorial Lecture devant ses collègues britanniques. Lévi-Strauss souligne en effet qu'un aspect fondamental des systèmes crow-omaha a été négligé jusqu'à présent, et qu'il faut précisément reprendre l'examen des problèmes à partir de cette lacune : la non-prise en considération des règles de mariage associées aux systèmes en question. Une fois de plus, Lévi-Strauss a détecté une faille. L'alliance, comme il est de tradition chez les anglo-saxonns, avait été reléguée au second plan – ou oubliée – au profit de la descendance.

Or, comme nous l'avons vu, les règles de mariage associées aux systèmes à terminologies crow-omaha sont négatives. Aucune règle positive n'est inscrite dans la terminologie prescrivant le mariage avec un type de parent particulier. Pour Lévi-Strauss, c'est donc ce genre de

système qu'il faut prioritairement analyser si l'on veut un jour aborder avec profit l'étude des systèmes complexes propres à nos sociétés modernes et construire une théorie unifiée de tous les systèmes de parenté connus. Du fait que les systèmes crow-omaha posent des interdictions de mariage en termes de groupes de parenté (clans ou lignages du père, de la mère, des pères de la mère, de la mère du père, etc.), ils sont rattachables aux structures élémentaires, mais, du fait qu'ils n'ont pas de règle prescrivant telle catégorie de parents pour conjoint, ils sont déjà proches des systèmes complexes. Pour ces raisons, Lévi-Strauss les baptise désormais « *systèmes semi-complexes* » et les investit d'une nouvelle valeur théorique, celle d'assurer la transition entre les uns et les autres [21]. Lévi-Strauss ajoute que, selon lui, les systèmes iroquois et hawaïens sont également porteurs de cette transition, mais il n'en traitera jamais plus.

Les effets de sa démarche furent doubles. Elle suscita des analyses et des découvertes nouvelles qu'illustrent les travaux et les publications de Françoise Héritier sur le système de parenté omaha des Samo du Burkina Faso, ou encore d'Élisabeth Copet-Rougier sur le système de parenté omaha des Mkako du Cameroun. Mais, d'un autre côté, les systèmes de type katchin furent classés dans une catégorie tout à fait distincte, bien que leurs terminologies possèdent souvent elles aussi des aspects d'oblicité de type crow ou omaha.

Les systèmes asymétriques qui, avant Lévi-Strauss, étaient également classés avec les systèmes crow-omaha en furent désormais dissociés, parce qu'ils comportent dans leur structure et leur terminologie une règle positive pour le choix du conjoint, ce qui les fait appartenir encore aux structures élémentaires de parenté. Dans ces conditions, les aspects de leurs terminologies qui les faisaient prendre pour des systèmes crow-omaha devaient être réanalysés. Car dans un système asymétrique, tous les membres mâles du lignage de la mère, *i.e.* du groupe des donneurs de femmes, sont, pour cette raison même, uniformément considérés comme des « beaux-pères », et tous les membres mâles du groupe des preneurs de femmes sont des « beaux-fils ». En 1965, malgré certaines ressemblances entre les terminologies de l'une et de l'autre, ces deux catégories de systèmes sont désormais, pour Lévi-Strauss, « *as widely dissimilar as, say, fish and whale* [22] ». Bref, Lévi-Strauss, en mettant l'accent exclusivement sur les règles de mariage, a plongé dans une semi-obscurité le caractère de « *fusion oblique* », de *skewing principle*, des systèmes devenus les vrais crow-omaha et les porteurs de la transition vers les systèmes complexes. Le sont-ils vraiment ? Nous allons voir que non.

Mais considérons d'abord les domaines où l'approche de Lévi-Strauss, en termes de règles de mariage, de formes d'alliance matrimoniale, a renouvelé et enrichi la théorie de la parenté et notre

connaissance des sociétés. Les travaux de Françoise Héritier en sont l'une des meilleures illustrations. Elle a étudié en profondeur le système de parenté des Samo, un groupe comptant plus de 150 000 membres vivant au Burkina Faso, au voisinage des Mossi. Ceux-ci, vers le XVIe siècle, venus du Ghana, avaient envahi et soumis les populations paysannes de la vallée de la Volta Blanche. Les Samo vivaient en villages, et localement un certain nombre d'entre eux formaient un réseau d'intermariages entre des clans et des lignages patrilinéaires. Dans un réseau, en principe, la paix régnait, mais il pouvait se trouver fréquemment en guerre avec d'autres réseaux regroupant des villages voisins.

Le système de parenté des Samo est de type omaha et les interdits au mariage sont les suivants. Un homme ne peut épouser une femme du lignage de son père (F), du lignage de sa mère (M), du lignage de la mère de son père (FM) ou de celui de la mère de sa mère (MM), auxquels s'ajoute tout lignage dans lequel un père, réel ou classificatoire, ou un frère, réel ou classificatoire, *i.e.* appartenant au même clan patrilinéaire, a pris femme. De plus, il ne peut prendre une seconde femme dans le lignage d'où provient une épouse ni dans les lignages d'où viennent la mère de l'épouse, la mère de la mère de l'épouse et la mère du père de l'épouse (W, WM, WMM, WFM) [23].

Après avoir rassemblé une vaste et très précise base de données portant sur les généalogies et les mariages de trois villages Samo du canton de Kowy, Françoise Héritier a cherché à reconstituer les stratégies d'alliance observées par les lignages et, à travers ces stratégies, à mettre au jour les structures de l'alliance chez les Samo.

Or, s'il est évident que l'existence d'un tel nombre d'interdits contraint les groupes à disperser leurs alliances et à ne les renouveler qu'à partir d'un certain nombre de générations (à partir de la cinquième très souvent), ces alliances sont-elles aussi aléatoires que le prétendait Lévi-Strauss ? Et si elles ne le sont pas et que des formes d'échange direct, réciproque, existent malgré ces interdits, en quoi ces systèmes omaha constituent-ils des systèmes en « transition » vers les systèmes complexes ?

Les travaux de Françoise Héritier ont permis de répondre à ces questions. Ils ont montré que cet ensemble d'interdits combinait des interdits relevant de l'appartenance par la naissance à un lignage patrilinéaire et des interdits nés du principe d'un partage en commun des mêmes lignages « *maternels* [24] ». De sorte que, dans ce type de système défini par une règle d'unifiliation (patrilinéaire dans ce cas), les relations de consanguinité cognatiques sont reconnues mais interdites implicitement [25]. Unifiliation et consanguinité bilatérale structurent donc ensemble le champ de l'alliance. Cependant, « *l'appartenance agnatique prime sur le partage en commun des mêmes*

lignages maternels et grand-maternels [26] ».

Un deuxième fait, apparu dans l'analyse des généalogies et donc des mariages réalisés par les Samo, a conduit Françoise Héritier à avancer l'hypothèse que « *le mariage se fait "au plus près" dès que les interdits de mariage cessent de s'exercer* [27] ». Une alliance n'intervient donc pas au hasard puisqu'elle est renouvelée avec les mêmes lignages dès que les interdits pesant sur ces lignages autrefois alliés et devenus des consanguins éloignés ont disparu. En d'autres termes, les mariages vont se faire « *au plus près de ce qui était considéré par les parents des conjoints comme incestueux pour eux-mêmes* [28] ». Et ces alliances au plus près ne sont pas seulement possibles mais « *recherchées et de façon non aléatoire* [29] ».

Ce dernier aspect des stratégies d'alliance des Samo nous met donc en présence d'un principe relevant des structures élémentaires de la parenté, à savoir que « *rien n'interdit à une sœur de se marier là où son frère ne le peut pas. Les effets de cette non-réciprocité autorisent alors des échanges directs entre mêmes lignées* [30] ». Ce fait, découvert par Élisabeth Copet-Rougier chez les Mkako du Cameroun, dotés d'un système omaha, se retrouve également chez les Samo [31]. Le redoublement des alliances est donc possible et pratiqué par des consanguins de sexe différent (un frère et une sœur), mais il est interdit à des consanguins de même sexe, à deux frères ou à deux sœurs. Enfin, un homme (donc un lignage) qui a reçu une femme d'un autre lignage peut, à la génération suivante, faire don à ce lignage d'une fille née d'une autre épouse que celle reçue à la génération précédente [32]. On donne cette fille au même lignage mais pas à la même lignée.

Finalement, rien, à nos yeux, ne permet de conclure que le système samo soit un système en transition vers quoi que ce soit. C'est un système qui combine, au sein d'un réseau endogame composé d'un certain nombre de villages qui vivent en paix entre eux, une politique de dispersion des alliances et de retour des mêmes alliances après un certain nombre de générations. Sa singularité par rapport aux systèmes de type iroquois, qui poursuivent la même politique de dispersion des alliances et de retour des mêmes alliances au terme de plusieurs générations [33], est que les hommes ne procèdent pas à l'échange réciproque direct de femmes entre les lignages au cours de la génération où se noue entre eux une alliance (= G_0).

Il va de soi que de telles stratégies impliquent deux conséquences qui modèlent la structure des systèmes omaha : d'une part, la distinction entre cousins croisés et cousins parallèles est annulée en G_0 et rend tous les cousins croisés en G_0 inépousables ; d'autre part, un vocabulaire spécifique existe pour désigner les alliés, puisque les alliances se nouent avec des lignages ou des clans qui ne sont plus ou

pas encore liés au lignage ou au clan d'Ego.

Sous ces deux aspects, les systèmes crow-omaha et iroquois à interdits multiples de reproduction des alliances se ressemblent. La différence réside dans le fait que les systèmes iroquois impliquent toujours qu'en G + 1 existent la fusion des consanguins du même sexe (FB = F ; MZ = M) et un échange direct de femmes qui engendre la distinction entre cousins parallèles et cousins croisés, ceux-ci en principe étant épousables. Mais, pour que l'échange des femmes ne se répète pas en G0, il leur faut alors annuler la distinction entre parallèles et croisés en G0 et transformer tous les cousins en germains entre lesquels le mariage est interdit. Le mariage devra se faire alors avec des cousins croisés du 2e, du 3e, voire du 4e degré, ou avec des lignages dénués de liens préalables avec celui d'Ego. Les systèmes crow-omaha apparaissent ainsi comme une transformation de systèmes de type iroquois dans laquelle le principe de l'échange direct des femmes en G0 a disparu et le nombre des interdictions d'alliance avec des lignages « consanguins » (père, mère, mère du père, mère de la mère, etc.) s'est multiplié. Mais dans tous ces systèmes la structure profonde est la même. Elle implique une forme ou une autre de « *crossness* » que l'on doit utiliser ou que l'on doit neutraliser pour se marier.

Toutes ces possibilités, qui impliquent la présence et l'action de la distinction entre parents croisés et non croisés, apparaissent désormais comme des conséquences de diverses transformations de systèmes dravidiens, lorsque la règle du mariage avec la cousine bilatérale – qui suppose l'échange de femmes génération après génération entre deux groupes de parenté, deux moitiés (Australie), deux clans, deux lignages (Inde du Sud) – a été abolie. Quand la règle saute, le système s'ouvre à d'autres formes d'alliance ; ou plutôt, quand des sociétés ont recherché d'autres formes d'alliance, la règle a sauté et le système s'est transformé.

Prenons comme exemple de ce processus la transformation d'un système dravidien en un système iroquois, telle que l'a reconstruite Alf Hornborg [34]. Si le principe est toujours l'échange des femmes entre des groupes mais qu'il n'y a plus d'obligation de renouveler l'échange des femmes entre ces mêmes groupes, alors la distinction entre croisés et parallèles se limite à la génération G0, née d'un échange de femmes en G + 1. Du fait de l'interdiction de renouveler cette alliance, Ego appartenant à G0 doit s'allier à d'autres groupes, soit avec lesquels son groupe s'était allié plusieurs générations auparavant, soit qu'ils ne l'aient encore jamais été. Dès lors, Ego va épouser soit des cousins croisés au 2e, au 3e, voire au 4e degré, soit créer une alliance avec un groupe de parenté qui n'avait jamais encore échangé de femmes avec son lignage ou son clan. D'où la nécessité d'un vocabulaire spécifique

pour désigner des alliés qui ne sont pas (ou ne sont plus) des parents croisés. Et, si l'on fait sauter le verrou de l'échange direct de femmes en G_0 tout en conservant le principe du renouvellement des alliances après un certain nombre de générations, on se rapproche des systèmes crow-omaha. On comprend les avantages qu'il y a, dans certaines circonstances historiques et sociologiques, à ouvrir (c'est-à-dire à diversifier mais aussi à multiplier) les alliances, toujours au sein d'un réseau d'échanges globalement fermé, *i.e.* endogame.

Tous ces systèmes de parenté sont donc, à nos yeux, des systèmes élémentaires en transformations diverses à partir de systèmes dravidiens. Ceux-ci sont remplacés par d'autres systèmes, et la plupart du temps ces transformations sont irréversibles, sans que l'on puisse dire qu'elles constituent des formes de transition vers des structures complexes de parenté. Celles-ci ne sont d'ailleurs pas complexes, nous le rappelons encore, dans leur structure. Ce qui est complexe, c'est le nombre de déterminations étrangères au domaine de la parenté qui interviennent dans le choix des individus qui désirent s'unir par le mariage ou sous toute autre forme de lien (union « libre », concubinage, etc.). Ces déterminations renvoient à la religion, à la richesse, au prestige du nom, etc., et peuvent intervenir plus ou moins consciemment dans le choix d'un(e) partenaire. Même dans nos sociétés, ces choix ne sont jamais totalement aléatoires.

Reprenons l'inventaire des formes connues de transformation des systèmes élémentaires impliquant toutes la présence et l'action de rapports de parenté croisés sur lesquels il faut s'appuyer (ou qu'il faut au contraire annuler) pour établir diverses formes d'alliance. C'est ici que nous allons retrouver le problème de la présence ou de l'absence d'un principe de fusion oblique (*skewing principle*) d'un certain nombre de positions de parenté, caractéristique des systèmes crow-omaha, mais caractéristique aussi de nombreux systèmes qui ne sont ni crow ni omaha.

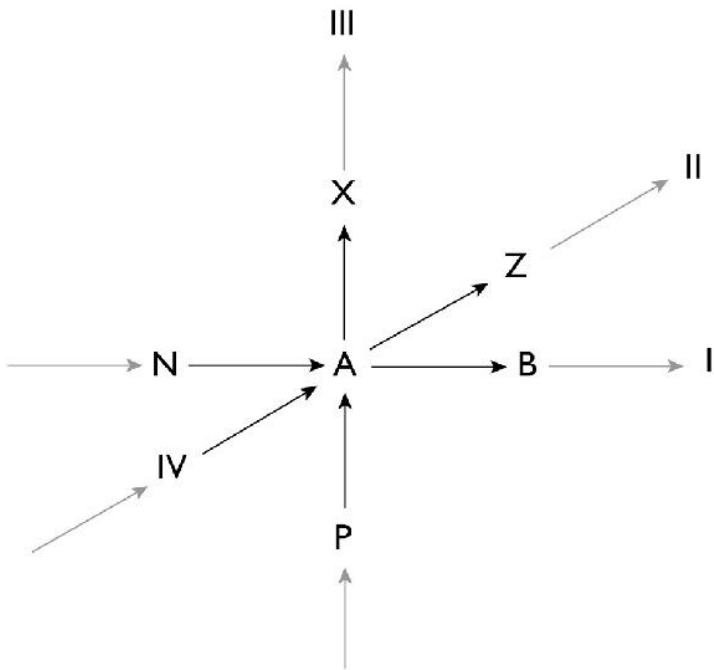
Dans les systèmes dravidiens australiens de types kariera ou aranda, on ne rencontre pas de terminologie de type crow ou omaha. Le mariage se fait avec la cousine croisée bilatérale du 1er degré (kariera) ou du 2e (aranda), et les cousines croisées patrilatérale et matrilatérale sont considérées comme des équivalents de la cousine croisée bilatérale (c'est-à-dire issue du mariage entre la sœur du père [FZ] et le frère de la mère [MB]). Nous sommes dans le cas d'un échange restreint.

En revanche, dans les systèmes australiens de type murngin et dans les systèmes de type katchin, gilyak, etc., qui relèvent de l'échange généralisé, on est confronté à des terminologies partiellement omaha.

Pourquoi ? Parce que ces systèmes prescrivent le mariage avec l'une des cousines croisées, la cousine croisée matrilatérale, mais

l'interdisent avec la cousine croisée patrilatérale. Des deux types de cousines croisées, l'une est donc annulée et l'échange réciproque des femmes entre donneurs et preneurs est interdit. Nous sommes ici en présence de la famille de systèmes de parenté que Lévi-Strauss avait expulsée de l'ensemble de systèmes qui avaient été classés, avant lui, sous l'étiquette crow-omaha. Cette famille est celle des systèmes asymétriques prescriptifs.

Le système permet, dans ces conditions, à un grand nombre de clans et de lignages de constituer une chaîne de groupes échangistes qui se referme sur elle-même au-delà d'un certain nombre d'échanges. À noter que, dans la mesure où chaque groupe peut appartenir à plusieurs chaînes à la fois, il est donc susceptible de recevoir des femmes de plusieurs groupes et d'en donner à plusieurs, et cela, simultanément.



Le système permet ainsi de diversifier les alliances et de les multiplier tout en apportant à chaque groupe la garantie que les alliances en question seront renouvelées génération après génération. Ce qui a disparu par rapport aux systèmes dravidiens, c'est le principe de l'échange réciproque de femmes. Ce qui a été conservé, c'est le principe du renouvellement des mêmes alliances de génération en génération, tant que les liens avec les groupes partenaires ne sont pas rompus. Nous sommes placés ici devant l'une des transformations

possibles des systèmes dravidiens en systèmes asymétriques prescriptifs. C'est le cas des systèmes murngin (Australie), katchin (Birmanie), etc.

Une autre transformation possible est celle qu'à la suite de Hornborg, nous avons déjà décrite et qui, partant d'un système dravidien, aboutit à un système iroquois. Celui-ci, contrairement aux systèmes asymétriques, maintient la règle dravidienne de l'échange réciproque des femmes (ou des enfants), ce qui engendre à la génération suivante des cousins croisés et des cousins parallèles d'Ego, les uns épousables, les autres inépousables. Ego a alors le choix, soit d'épouser une cousine croisée du 1er degré, soit, si cela lui est interdit, une cousine croisée du 2e ou du 3e degré. Dans ce cas, en G0, toutes les cousines croisées devenues inépousables sont transformées en cousines parallèles, c'est-à-dire en « frères et sœurs » inépousables. Cette transformation de tous les cousins en germains en G0 entraîne ce qu'on appelle une « *hawaïnisation* » des systèmes en G0 parce que, dans les systèmes dits « hawaïens », tous les cousins sont des « frères et des sœurs ». Les systèmes iroquois comme les systèmes dravidiens ont pour principe l'échange direct des femmes mais, à la différence des systèmes dravidiens, ils ne comportent pas de règle prescrivant le mariage avec les cousins croisés, sauf lorsqu'une femme a été donnée par un lignage sans qu'une femme n'ait été reçue réciproquement. Dans ce cas, comme chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, la première fille de la femme que le lignage avait donnée sans retour doit épouser un homme du lignage de sa mère. Ego homme épouse alors sa cousine croisée patrilatérale (FZD), la fille de la sœur de son père. Les systèmes crow-omaha, de leur côté, interdisent l'échange direct des femmes, qui est un principe commun aux systèmes dravidiens et iroquois. La distinction entre parents parallèles et croisés disparaît. Et, comme on ne peut prendre femme ni dans son lignage ni dans ceux avec lesquels son lignage s'était allié au cours des deux ou trois générations antérieures, Ego doit se tourner dans d'autres directions.

Ce n'est donc pas un hasard si, en Amérique du Nord, les tribus qui ont un système crow ou omaha se trouvent au voisinage de tribus qui possèdent un système iroquois [35]. N'oublions pas également que les systèmes iroquois admettent comme principes de descendance soit un principe matrilinéaire (les Iroquois eux-mêmes), soit un principe patrilinéaire (Baruya). Ces systèmes peuvent donc se transformer soit en système crow (matri-), soit en système omaha (patri-). Mais les systèmes iroquois se trouvent eux-mêmes au voisinage de systèmes dravidiens qui, comme nous l'avons vu pour les systèmes australiens, combinent un principe passant par les hommes et un autre par les femmes.

Nous sommes donc en présence d'une famille de systèmes tous issus

de systèmes dravidiens, hypothèse que Kryukov, et nous-même à sa suite [36], avions faite et qui éclaire ces transformations. Mais si celles-ci trouvent leurs origines dans le même type de système, elles diffèrent et divergent entre elles selon qu'on garde la distinction entre parallèles et croisés ou qu'on l'annule partiellement ou totalement, ou qu'on garde le principe de l'échange des femmes mais qu'on en interdit la reproduction avec les mêmes alliés pendant un certain nombre de générations, etc. Bref, des systèmes à terminologie crow-omaha complète ou partielle apparaissent ou disparaissent selon ces choix car, en plus d'annuler complètement ou partiellement des rapports et des parents croisés en les transformant en consanguins, ils annulent pour un certain nombre de parents les différences de génération qui les séparent, et les subsument alors tous sous un même terme, affirmant ainsi que ces parents-là sont vis-à-vis d'Ego dans le même rapport – et que cette équivalence prime et efface les différences de génération qui existent entre eux et vis-à-vis d'Ego.

C'est, parvenu à ce point, qu'il nous faut évoquer pour la troisième fois certaines terminologies à « *fusion oblique* », de type crow ou omaha, qui ne sont cependant plus du tout associées à des stratégies d'alliance mais à des stratégies de succession à des « droits », à des « fonctions », à des privilèges, etc. Le cas le plus spectaculaire est celui des Fanti, un groupe akan de plus de un million de personnes très lié aux Ashanti étudiés par Rattray et Fortes, et vivant au Ghana. Les Fanti disposent de deux terminologies de parenté, l'une crow utilisée dans certains contextes sociaux, l'autre à descendance matrilinéaire ressemblant à celle des Cheyenne d'Amérique du Nord (un système de type iroquois matrilinéaire avec en G0 tous les cousins croisés annulés et traités comme frères et sœurs d'Ego, comme le sont aussi les cousins parallèles ; on parle dans ce cas d'hawaïnisation en G0, ce qui prête à confusion, soit dit en passant, avec ces systèmes réellement hawaïens) [37].

David Kronenfeld, spécialiste des Fanti, a montré que, dans la vie quotidienne et en matière d'alliance matrimoniale, les Fanti utilisaient leur terminologie matrilinéaire. Pourtant, dans certains contextes, ils utilisaient la même terminologie mais amendée en type crow par application du principe de « *fusion oblique* » (*skewing*). Tous ses informateurs insistèrent sur le fait qu'ils utilisaient la terminologie de type crow pour déterminer, par exemple, lequel parmi les hommes d'un matrilignage devait succéder à celui qui était en charge de rites importants. Dans d'autres contextes impliquant la transmission de diverses formes de propriété, la terminologie crow est également employée.

Or, cet emploi a un double effet. D'une part, l'oblicité supprime l'équivalence qui est posée dans le système non crow entre les grands-

parents du côté du père et ceux du côté de la mère (G + 2), et agit de même en G + 1. Elle met alors plus fortement en avant le côté maternel, c'est-à-dire le principe de descendance matrilinéaire qui engendre les matrilignages. D'autre part, l'oblicité agit sur les cousins croisés sans toucher aux cousins parallèles, alors que, dans le système non crow, et donc dans la vie de tous les jours, la distinction entre parallèles et croisés ne joue aucun rôle particulier [38].

Kronenfeld en conclut que la terminologie crow des Fanti est une « *superstructure* » (*overlay*) qu'on pose sur le système matrilinéaire d'usage courant pour mettre en évidence l'existence des matrilignages et leur importance en matière de succession et de transmission. En effet, n'oublions pas que la transmission dans ces systèmes n'opère pas linéairement de père à fils mais obliquement, d'oncle maternel (MB) à fils de sœur, à neveu utérin (ZS). Kronenfeld généralise alors cette conclusion et avance l'hypothèse que toutes les terminologies crow-omaha ne sont que des superstructures introduites, à la faveur de certains contextes historiques, dans des systèmes qui fonctionnent au quotidien sans avoir besoin de faire basculer autour d'Ego les relations de parenté, annulant ainsi la différence entre les générations et rassemblant sous un seul et même terme un certain nombre d'individus de même sexe et appartenant au même lignage. Ils sont de ce fait tous posés comme équivalents les uns aux autres, quels que soient leur âge.

La question est alors : par rapport à quoi et donc pourquoi cette équivalence ? Le cas des Fanti illustre que le passage d'une terminologie à l'autre répond à des objectifs sociaux, à une fonction. Du coup, le terme « *superstructure* » (*overlay*) semble inadéquat pour en rendre compte. Une terminologie, quelle qu'elle soit, est un outil, une « technologie sociale » connue et utilisée par tous les membres d'une société pour leur permettre de résoudre certains problèmes.

Finalement, on peut distinguer deux contextes différents dans lesquels une terminologie de type crow-omaha est en usage et d'autres contextes où des terminologies qui ne sont pas structurellement de type crow-omaha revêtent partiellement quelques aspects crow ou omaha.

Le premier contexte est celui où des systèmes à terminologie crow ou omaha sont mis en usage pour régler les alliances matrimoniales, à la fois par un jeu d'interdictions d'unions avec un certain nombre de lignages avec lesquels Ego est apparenté et par les possibilités de ré-enchaînements des alliances passées aussitôt que le nombre de générations écoulées le permet. Ce sont les systèmes omaha, comme ceux des Samo et des Mkako en Afrique, et les systèmes crow, comme celui des Hopi d'Amérique du Nord, etc.

Le deuxième contexte est celui où une terminologie de type crow ou

omaha existe mais n'est pas associée à une politique d'alliance matrimoniale ; elle sert à d'autres usages, transmission de fonctions, de propriétés matérielles ou immatérielles, etc. Dans ces cas, le principe de « *fusion oblique* » de plusieurs positions de parenté situées à des niveaux généalogiques différents en une seule met en avant l'unité interne d'un groupe de parenté le long d'un axe choisi et affirme l'équivalence de tous ceux qui sont appelés à occuper la même position le long de cet axe. Ce sont ces faits qui ont poussé autrefois Radcliffe-Brown et certains de ses prédécesseurs à associer les terminologies crow-omaha à l'existence de systèmes à principe de descendance unilinéaire (patri- ou matri-) et à des politiques de succession et de transmission au sein de ces groupes unilinéaires. Ce fut aussi la position de Lounsbury (1966) et de Kronenfeld (1973). Mais si la terminologie crow-omaha ne sert pas à régler les alliances, il en faut donc une autre, au sein de la même société, pour le faire. C'est le cas chez les Fanti [39].

Troisième contexte : des terminologies peuvent revêtir des aspects crow-omaha bien qu'elles soient associées à une règle positive en matière de mariage et qu'elles contiennent un principe distinguant parallèles et croisés. Tel est le cas dans les systèmes asymétriques prescriptifs, comme les systèmes murngin, katchin, etc. Mais comme la règle prescrit le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, la fille du frère de la mère, et l'interdit avec la fille de la sœur du père (avec les preneurs de femmes), la distinction entre croisés et parallèles est maintenue d'un côté, celui des maternels, mais s'efface de l'autre, celui des paternels. Un élément d'oblicité se met alors en place. Autour d'Ego, les maternels s'élèvent en tant que « beaux-parents », donneurs de femmes, et les paternels s'abaissent en tant que preneurs de femmes. Cette asymétrie engendre des traits omaha dans la terminologie.

On pourrait même ajouter un quatrième système à ceux que nous venons d'examiner. Il s'agit de celui qu'Elkin et, à sa suite, Lévi-Strauss avaient déclaré « *aberrant* [40] » : celui des sociétés australiennes du désert de l'Ouest, dont le système de parenté est de type aluridja. Dans la vie quotidienne, les cousins croisés de la génération d'Ego (G_0) y sont classés comme des frères et sœurs, et traités comme tels. La raison en est que tous appartiennent à la même moitié générationnelle qui identifie tous les individus appartenant à G_0 à ceux qui appartiennent aux deux générations alternes G_{+2} et G_2. L'autre moitié générationnelle rassemble tous les individus appartenant aux générations G_{+1} et G_{-1}, c'est-à-dire ceux qui ont engendré les individus appartenant à G_0 et ceux que la génération en G_0 va engendrer. Pour les moitiés générationnelles des groupes sociaux dont les membres, quelle que soit leur génération (leur âge), sont les uns

pour les autres des « frères » et des « sœurs », les membres de l'autre moitié générationnelle sont des « pères » et des « mères ». Les moitiés sont donc à la fois sociocentrées et égocentrées [41].

D'un autre côté, quand il est question de mariage et de choix d'un conjoint, la distinction entre germains, cousins parallèles et cousins croisés réapparaît, et le mariage se fait toujours avec une cousine croisée qui n'est ni proche généalogiquement ni proche géographiquement, autrement dit une cousine croisée du 3e, voire du 4e degré. On est donc en présence ici de ce que Laurent Dousset a appelé un « *skewing horizontal* » pour l'opposer au « *skewing oblique* » des systèmes de parenté crow-omaha. La neutralisation ou, au contraire, la mise en avant des rapports croisés correspondent donc à des contextes sociologiques et à des objectifs collectifs et individuels différents. Sans une présence et une observation prolongées sur le terrain, il est impossible de découvrir ces faits et leur raison d'être. Elkin, et Tindale après lui, ont passé trop peu de temps sur le terrain pour avoir une chance de les découvrir.

Or, les raisons d'être de ce « *skewing horizontal* » sont très claires et d'une grande importance pour des sociétés exploitant les ressources erratiques d'un désert parmi les plus arides de la terre. En imposant d'épouser une cousine croisée du 3e degré appartenant à une bande nomadisant dans d'autres parties du désert, le mariage permet à la nouvelle famille et à sa bande de disposer d'attaches et d'affiliations, tant rituelles que matérielles, avec un plus grand nombre de groupes dispersés sur une vaste région et d'élargir potentiellement les ressources qui leur permettront de survivre.

Tous les systèmes de parenté sont finalement des systèmes dynamiques qui accompagnent les individus leur vie durant, ainsi que les groupes créés par ces relations de parenté. Les terminologies de parenté font partie intégrante de ces systèmes. Elles ne sont ni « aberrantes » ni « inutiles ». Elles sont cohérentes et efficientes. Cohérentes, quand on découvre à quels objectifs sociaux elles sont associées. Efficientes, parce qu'elles servent de guide, de formule mémorisable, disons même de recette à appliquer quand on veut atteindre ces objectifs. Ce ne sont pas des « superstructures » susceptibles de s'adapter à n'importe quel système de parenté ou presque. Il s'agit d'ensembles de règles et de symboles qui font partie intégrante de la structure abstraite des systèmes de parenté et permettent de les mettre en pratique.

Il nous est maintenant loisible de prendre la mesure de l'importance qu'a représentée la Huxley Memorial Lecture pour la connaissance des faits de parenté. Ce fut comme un pavé jeté dans une mare de vrais et de faux problèmes. Le pavé a stimulé de nombreuses et fructueuses

recherches jusqu'à nos jours, des recherches qui se sont tout autant appuyées sur l'approche structurale que sur des enquêtes régionales [42]. Des systèmes dravidiens ont été découverts en Afrique du Sud [43], des systèmes à échange direct de femmes dans d'autres parties de l'Afrique, sans compter les nombreux systèmes omaha recensés en Afrique de l'Ouest et au Cameroun. La moisson a été tout aussi riche lorsqu'on est passé de l'Amérique du Nord à l'Amérique du Sud ou à la Nouvelle-Guinée. On a même découvert dans les systèmes de parenté de la Polynésie occidentale – les fameux systèmes hawaïens – la présence de termes désignant des cousins croisés, ce qui laisse supposer que ces systèmes sont eux aussi le fruit de transformations de systèmes probablement dravidiens, puisque les ancêtres lointains des Polynésiens ont quitté Taiwan et peut-être la Chine du Sud, une région où, semble-t-il, existaient encore, dans le dernier millénaire avant notre ère, des systèmes de parenté impliquant l'échange direct ou différé des femmes et qui étaient associés à des moitiés sociocentriques, probablement à fins rituelles.

Sont restés peu étudiés les systèmes de type soudanais, c'est-à-dire proches du très ancien système latin et toujours présents aujourd'hui dans le monde slave ou en Chine. Les systèmes partiellement endogames, ceux notamment dits « arabes », ont commencé d'être étudiés plus précisément. En revanche, les systèmes de type eskimo, qui caractérisent l'Europe de l'Ouest et l'Amérique « européanisée », n'ont pas reçu beaucoup d'attention.

Lévi-Strauss avait donc raison. Il fallait reprendre l'analyse des systèmes regroupés sous le label « crow-omaha » à partir des règles d'alliance qui leur étaient associées et dont l'analyse avait été négligée. Mais, en tronçonnant l'ancienne catégorie des systèmes à terminologie crow ou omaha en deux, il allait rendre plus difficile de découvrir le socle souterrain qui relie entre eux tous ces systèmes, à savoir la présence partout de la distinction entre parentés croisées et parallèles, caractéristique des structures élémentaires, qu'elles relèvent de l'échange restreint ou de l'échange généralisé [44]. Présence efficiente, agissant en permanence soit positivement, comme dans les systèmes d'échange restreint, soit négativement, puisqu'il fallait la neutraliser, ou complètement pour diversifier au maximum les alliances, ou partiellement, comme dans les systèmes crow-omaha, pour les ordonner au sein d'une ou plusieurs chaînes susceptibles de s'élargir pour lier entre eux de nombreux groupes dans le jeu de la parenté, mais qui devaient aussi se boucler, se fermer quelque part, comme dans les systèmes asymétriques prescriptifs. Partout, les terminologies crow-omaha, développées ou réduites à quelques traits, présupposent l'existence et l'efficacité sociale de la distinction entre croisés et non-croisés qui définit – selon Lévi-Strauss – les structures

élémentaires de la parenté. Et cette distinction est l'une des conséquences majeures de la prohibition de l'inceste et de l'obligation d'échanger entre les groupes ceux et celles de leurs membres avec lesquels ils ne peuvent s'unir.

Si la structure profonde de tous ces systèmes est la même – soit qu'elle apparaisse en surface, soit qu'elle soit masquée –, alors nous n'avons pas vraiment quitté les structures élémentaires avec les systèmes crow-omaha. Les systèmes isolés par Lévi-Strauss comme les « vrais » crow-omaha et investis, au niveau de la « grande théorie » de la parenté, de la propriété d'être typiques des systèmes assumant la transition vers les systèmes complexes ne seraient donc en rien des systèmes qui mènent au-delà d'eux-mêmes. Ce sont des systèmes qui répondent à des problèmes précis dans des contextes sociologiques spécifiques – des contextes où existent des groupes de parenté structurés par des principes de descendance unilinéaires ou cognatiques.

Finalement, il faudra réexaminer sérieusement un jour la notion de « *structures complexes* » de parenté car s'il est évident que le choix d'un conjoint ou d'un compagnon, d'une épouse ou d'une compagne dans notre type de société, est jusqu'à un certain point aléatoire, cela ne suffit pas à faire d'un système à structure simple comme le système de parenté européen un système à structure « *complexe* ». De ce point de vue, les définitions de l'élémentaire et du complexe sont à réexaminer, et nous resterons dans le flou tant que nous ne les aurons pas remises à plat – et, le cas échéant, abandonnées pour une autre typologie.

Dernier point. Lévi-Strauss, dans la Huxley Memorial Lecture, conclut son analyse des systèmes crow-omaha par l'idée qu'« *avec leur venue, l'histoire passe au premier plan dans la vie des simples sociétés* [45] ». Difficile de dire que les Katchin étaient une société « *simple* ». Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss, s'appuyant sur les publications de Wehrli et de Gilhodes [46] sur les Chingpaw (Katchin), décrit d'ailleurs, à leur propos, une société hiérarchisée où les gens du commun sont soumis à une aristocratie constituant autant de « maisons » nobles. Au bas de la société se trouvent les esclaves ou des individus nés d'un homme libre et d'une esclave. Même si les nobles se réclament tous d'un ancêtre commun mythique, associé à la création du monde, et inscrivent, ce faisant, leur existence dans un temps qui dépasse l'histoire des humains, ce sont les transformations sociales qui se sont produites au cours de son histoire qui ont engendré cette division de la société en groupes hiérarchisés, société que Lévi-Strauss désigne également comme « *féodale* » et compare à la société des Inca du Pérou précolombien. Paradoxe d'une société « *simple* », multiethnique, formant un empire soumis à un État fortement centralisé [47].

La préface à la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté* (1967)

En 1967, Lévi-Strauss publie le deuxième volume des *Mythologiques*, *Du miel aux cendres*, et sollicité depuis plusieurs années de republier *Les Structures élémentaires de la parenté*, ouvrage depuis longtemps épuisé, il en fait paraître une seconde édition très peu modifiée dans son contenu, mais à laquelle il ajoute une nouvelle préface (rédigée en 1966). Celle-ci révèle une évolution de sa pensée sur plusieurs points importants, tout en confirmant les options affirmées dans la Huxley Memorial Lecture sur la nécessité d'étudier les systèmes crow-omaha si l'on veut parvenir, un jour, à comprendre les structures complexes [48]. Il redit sa surprise d'avoir vu se développer tant de débats chez ses confrères anglo-saxons sur la question de la différence entre mariages préférentiels et mariages prescriptifs.

Lévi-Strauss insiste sur le fait que tant de matériaux nouveaux sont devenus accessibles depuis 1947 et que la théorie de la parenté est devenue une affaire si complexe que son texte aurait dû être entièrement réécrit. Mais il s'est contenté de réécrire le chapitre (XII) sur les systèmes murngin et les trois chapitres (XV-XVII) consacrés aux Katchin, en raison des critiques que Leach, spécialiste des Katchin, lui avait adressées [49]. Leach deviendra alors la cible de Lévi-Strauss, mais le plus important n'est pas là.

Il réside dans l'évolution de la pensée de Lévi-Strauss concernant la distinction et l'opposition entre nature et culture, qui étaient le point de départ des analyses des *Structures élémentaires* et servaient de présupposition au surgissement de la prohibition de l'inceste dont toutes les analyses du livre découlaient.

> *En ce qui concerne l'opposition de la Nature et de la Culture* […] *je proposais* [en 1947] *de tracer la ligne de démarcation entre les deux ordres en se guidant sur la présence ou l'absence du langage articulé* […]. *Mais divers phénomènes sont apparus qui rendent la ligne de démarcation sinon moins réelle, en tout cas plus ténue et plus tortueuse qu'on ne l'imaginait il y a vingt ans* 50.

Lévi-Strauss cite trois ordres de phénomènes qui rendent la ligne de démarcation « *plus ténue* » entre l'humanité et le règne animal. En premier lieu, des formes de communication complexes ont été découvertes chez les oiseaux, les poissons, les mammifères, certaines « *mettant parfois en œuvre de véritables symboles* ». En deuxième lieu, le fait que certains oiseaux et mammifères « *savent confectionner et utiliser des outils* », en particulier les chimpanzés à l'état sauvage. Enfin, le fait

qu'au paléolithique inférieur, « *des genres différents d'hominiens, tailleurs de pierre et d'os semblent avoir cohabité dans les mêmes sites* ».

Dès lors, Lévi-Strauss s'est interrogé « *sur la portée véritable de l'opposition de la Nature et de la Culture* », qui n'apparaît plus comme un « *aspect objectif de l'ordre du monde* » mais comme une « *création artificielle de la culture* ». Suit une charge contre notre espèce, l'*Homo sapiens*, inspirée depuis des « *centaines de milliers d'années ou davantage par le même esprit obtus et destructeur qui le pousse aujourd'hui à anéantir tant de formes vivantes après tant de sociétés humaines* [51] ». On voit que la critique de l'humanité apparue dans *Tristes Tropiques* (1955) fait ici retour. Elle ne devait plus cesser d'imprégner les œuvres de Lévi-Strauss jusqu'à sa mort.

Lévi-Strauss tire de ces faits nouveaux la conclusion qu'il faut désormais comprendre autrement l'essence de la culture.

> *Il faudrait remonter vers sa source – renouer tous les fils rompus en cherchant leur extrémité libre dans d'autres familles animales et même végétales. Finalement on découvrira peut-être que l'articulation de la nature et de la culture ne revêt pas l'apparence intéressée d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre qui lui serait irréductible mais plutôt d'une* reprise synthétique, *permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en ordre dispersé* 52.

Nous avons souligné l'expression « *reprise synthétique* », car cette notion ouvre des perspectives sur le processus de passage de la nature à la culture que la théorie du big bang du surgissement de la pensée symbolique n'offrait pas. Mais, en 1967, ces potentialités étaient encore inexploitables. Le fait que des animaux proches des humains, les chimpanzés et les bonobos, communiquent de façon complexe, comprennent même des symboles et, par ailleurs, qu'ils fabriquent et utilisent des outils (sans pouvoir fabriquer des outils pour faire des outils), signifie que leurs capacités cognitives sont importantes. Manque cependant l'aspect le plus décisif pour Lévi-Strauss du passage de la nature à la culture qu'est la prohibition de l'inceste, c'est-à-dire la soumission de la sexualité des individus à des règles sociales qui excluent les unions sexuelles avec des proches.

Or, en 1969, un aspect de la vie sociale de ces primates les plus proches de l'homme, leurs comportements sexuels, n'était pas encore vraiment connu, « *alors que c'est sur le terrain de la vie sexuelle de préférence à tout autre que le passage entre les deux ordres* [de la nature et de la culture] *peut et doit nécessairement s'opérer* [53] ».

En 1969, Lévi-Strauss conclut donc : « *Je persiste à croire que la prohibition de l'inceste s'explique* entièrement *par des causes*

sociologiques *mais il est certain que j'ai traité l'aspect génétique de manière trop désinvolte* [54]. »

Vingt ans plus tard, lorsqu'il sera confronté aux données accumulées par les primatologues sur ce que ceux-ci appellent alors des mécanismes biologiques d'« *évitement de l'inceste* », voire d'« *échange de femelles* » entre les bandes de chimpanzés, Lévi-Strauss, dans son entretien avec Didier Eribon publié en 1988, ne prendra pas la peine d'analyser vraiment leurs données et de les dégager de la gangue des emprunts laxistes et métaphoriques que nombre de primatologues font des concepts qu'utilisent les anthropologues quand ils analysent des faits de parenté.

> *Tout cela me laisse assez sceptique ; non sur les faits observés, mais sur leur interprétation, trop souvent teintée d'anthropomorphisme. Qu'une tendance générale existe à expulser les jeunes du groupe quand ils atteignent la puberté – tantôt les mâles, tantôt les femelles, cela dépend de l'espèce considérée – peut s'expliquer de diverses façons, dont la compétition pour la nourriture apparaît comme la plus vraisemblable. Rien n'autorise à penser que la dispersion des jeunes résulte d'une prétendue « prohibition de l'inceste » à l'échelle animale 55.*

En fait, l'explication par la compétition pour la nourriture est la moins vraisemblable qui soit. L'hypothèse la plus vraisemblable n'est pas que ces mécanismes biologiques et sociaux servent à éviter un quelconque « *inceste* » entre des individus apparentés, ni d'aucune manière que le départ des femelles de leur bande d'origine au moment de la puberté et leur dispersion dans les bandes voisines constituent une sorte d'« *échange* » des femelles entre les mâles de ces bandes [56]. C'est au moment où une nouvelle génération de primates, mâles et femelles, atteint la puberté, et où cette génération va véritablement entrer en compétition avec les adultes appartenant à leur bande – et qui avaient toujours eu priorité sur eux quant à l'accès au sexe et à la nourriture –, *que la reproduction de la bande en tant que telle* (*i.e.* en tant qu'ensemble de mâles et de femelles adultes solidaires pour exploiter individuellement et en commun les ressources de leur territoire et le défendre contre les intrusions des bandes voisines), formant une « société », *est menacée* [57]. Le départ des femelles et leur dispersion sont donc un mécanisme régulateur à la fois biologique et social. Comme ce mécanisme divise la société en deux groupes, les mâles et les femelles adultes qui étaient entrées à leur puberté dans la bande et avaient donné naissance aux jeunes mâles qui vont y rester et aux jeunes femelles qui vont la quitter, il constitue bien l'un de ces fils qui relient l'espèce humaine à certaines espèces animales, celles de primates qui leur sont les plus proches [58]. Les jeunes mâles qui restent

dans la bande sont les fils des mâles adultes, mais on n'a jamais découvert aucun signe de reconnaissance par les mâles adultes des fils et des filles qu'ils ont engendrés avec telle ou telle femelle réceptive [59]. On observe, en revanche, des signes permanents et réciproques de reconnaissance entre une femelle et les fils et filles qu'elle a mis au monde. Mais, après leur petite enfance et jusqu'à leur adolescence, les mères entreprennent peu à peu de détacher d'elles leurs fils et filles, étant plus agressives vis-à-vis de leurs fils que vis-à-vis de leurs filles. Bref, tous ces mécanismes n'interviennent pas au service de la reproduction biologique des individus et de la société, afin de prévenir les effets délétères des unions consanguines. Il s'agit de mécanismes biologiques servant à la reproduction *sociale* de l'espèce, du mode de société assurant la reproduction de cette espèce.

Une autre conclusion théorique, dégagée par Lévi-Strauss dans la première édition des *Structures élémentaires*, aurait également pu lui servir de point d'appui pour interpréter dans sa propre perspective les données nouvelles accumulées par les primatologues. Lévi-Strauss, en effet, avait affirmé dans une phrase qui a depuis suscité beaucoup de commentaires, et que nous avons déjà citée : « *La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui* oblige *à donner mère, sœur ou fille à autrui* [60]. » Ces règles sont conscientes et relèvent de la pensée symbolique, seule capable de donner un sens social à des différences et à des rapports entre les sexes. Mais il existe à l'évidence chez les primates proches des humains un jeu entre deux forces, les unes qui repoussent, les autres qui attirent les désirs sexuels entre les membres mâles et femelles des bandes qui constituent leur forme de société. Des forces qui poussent, au sein de leur bande, les jeunes mâles et femelles à se détacher de leur mère, qui a assuré leur développement depuis leur naissance alors que les mâles ne jouent aucun rôle dans ce développement – et ces forces les poussent vers des membres de leur bande qui les attirent ou qu'ils attirent. Quant aux jeunes mâles qui demeurent dans la bande quand leurs « *sœurs* » la quittent et qui voient arriver des jeunes femelles d'autres bandes plus attirantes parce que étrangères, on constate que, au moment où leurs désirs sexuels pourraient entrer directement en concurrence avec ceux des mâles adultes, leur sexualité devient inhibée et le demeurera tant qu'ils ne se seront pas fait une place dans la hiérarchie des mâles de la bande et gagné ainsi l'accès aux femelles réceptives. L'inhibition temporaire de leur sexualité est donc bien liée aux rapports de domination-subordination qui existent entre les mâles, mais aussi entre les femelles et, bien entendu, entre les mâles et les femelles. Ces mécanismes contribuent donc à la reproduction de la forme sociale de l'existence propre à ces primates et, indirectement, à l'action de la

sélection naturelle qui agit sur l'évolution de toutes les espèces.

Sont absentes, chez les chimpanzés et les bonobos, non seulement la reconnaissance par les mâles de leur rôle dans la naissance des petits, mais également la coopération des mâles et des femelles adultes dans l'élevage des petits et l'absence de transmission de droits et d'obligations particuliers qui accompagnent la reproduction de rapports de parenté. Il n'existe pas de groupes de parenté chez les chimpanzés. Il existe des lignes de mâles qui descendent les uns des autres et se reconnaissent entre eux s'ils ont été élevés par la même mère.

Le passage de la nature à la culture apparaît donc aujourd'hui comme une transformation tout à la fois continue et discontinue entre la vie sociale encore animale des très lointains ancêtres des néandertaliens (qui ont disparu) et de celle des *Homo sapiens sapiens* (que nous sommes). La prohibition de l'inceste a peut-être consisté en une reprise et en une mutation, élaborées par la pensée des *Homo sapiens sapiens*, de mécanismes biologiques agissant dans la nature pour assurer la reproduction de la forme sociale d'existence des primates, à savoir une bande contrôlant un territoire et ses ressources utiles selon des rapports à la fois de subordination et de coopération entre les individus selon l'âge et le sexe.

Reprise et mutation signifient continuité et discontinuité. Mais la coopération des hommes avec les femmes, rendue nécessaire par la division du travail entre les sexes, et l'instauration de relations d'appropriation et de contrôle des enfants nés de leurs unions constituèrent une rupture avec les structures sociales de leurs très lointains ancêtres. N'oublions pas que, vers 500 000 avant notre ère, ces lointains ancêtres avaient déjà domestiqué le feu et séparé définitivement ces proto-humains du monde animal auquel continuaient d'appartenir les chimpanzés et les bonobos. Or, le feu qui permet de manger cuit, qui doit être entretenu, qui fait peur aux animaux, protège du froid, etc., crée de nouvelles solidarités matérielles, sociales et affectives entre les sexes et entre les générations, car les jeunes enfants ne peuvent cuire leur nourriture et donc doivent la recevoir en partage des adultes. Pour autant, la place nouvelle des enfants dans la société et l'évolution du comportement des hommes adultes vis-à-vis d'eux ne s'expliquent pas par le développement de sentiments d'« *amour* », mais par le fait que l'enfant est désormais porteur de rapports sociaux nouveaux et que c'est à lui qu'il reviendra de les reproduire quand il sera adulte. L'enfant est ainsi devenu un enjeu social avant même d'être un objet d'amour.

L'humanité n'a pas inventé la société. Elle a reçu ce mode d'existence de la nature, elle a reçu également la capacité de transformer ce qu'elle recevait. Nous sommes, en effet, la seule espèce

qui non seulement vit en société comme les autres espèces animales sociales, mais qui produit de nouvelles formes d'existence sociale et donc de culture pour continuer à vivre. En revanche, on n'a encore jamais observé chez les chimpanzés ou les bonobos de transformation de leur organisation sociale. On les a vus *s'adapter* à des environnements, mais pas modifier les structures sociales dans lesquelles ils vivent.

Concluons. Il n'existe pas chez les primates de mécanismes pour « éviter l'inceste ». Il n'existe pas non plus d'« *échange* » de femelles entre les bandes. Il n'existe pas de « *patrilignages* » chez les chimpanzés ou de « *matrilignages* » chez les macaques japonais, où ce sont les mâles qui quittent la bande et se dispersent à leur puberté et les femelles qui passent leur vie dans leur bande natale. Il existe des lignées de mâles (chimpanzés) ou des lignées de femelles (macaques). Mais des lignées ne sont pas des lignages, car un patrilignage ou un matrilignage dans la parenté humaine est un groupe composé aussi bien d'hommes que de femmes (des frères et des sœurs, des fils et des filles) qui ont – ou prétendent avoir – une ascendance commune et des droits et devoirs réciproques. Rien de tel chez les primates les plus proches de l'homme. Ce qui existe, ce sont des mécanismes biologiques qui agissent sur les deux sexes de façon différenciée, par dispersion des femelles pubères et inhibition des mâles pubères, de telle sorte que les conflits entre générations, qui se renforcent à l'arrivée à l'âge adulte d'un groupe de « *jeunes* », ne menacent pas l'existence des bandes en tant que milieu nécessaire à l'existence et à la survie de chaque individu, quel que soit son sexe.

Ce qu'il faut d'abord retenir ici, c'est qu'il existe, dans la nature, des mécanismes qui régulent la sexualité des individus en la subordonnant à la reproduction de leur société. Ces mécanismes agissent en séparant les sexes et en divisant les enfants nés d'une même mère, les uns sortant de leur bande natale, les autres y demeurant. Il est donc pensable que ces tris et ces divisions de la société chez les primates, qui sont les conséquences d'un mécanisme régulateur de la sexualité s'exerçant hors de la conscience des individus, aient constitué l'un de ces fils qui rattachent l'humanité à des espèces animales qui lui sont proches. Ce sont ces mécanismes qui auraient servi de matériau et de point de départ à leur « *reprise synthétique* » par l'espèce humaine, « *permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature* [61] », selon la remarquable formule de Lévi-Strauss. Elles auraient alors abouti à la formulation consciente de normes destinées à subordonner la sexualité des individus à la reproduction de la société. Bien entendu, c'est la sexualité-désir, polymorphe et polytrope, propre aux humains, qui devait être subordonnée, *i.e.* refoulée, limitée, amputée, voire proscrite selon les

ordres sociaux et religieux qui allaient la soumettre [62].

La permissivité sexuelle généralisée est incompatible chez les humains avec l'existence de leur société. Elle n'existe pas non plus chez les primates les plus proches de l'homme. Ne pas pouvoir tout faire avec le sexe est, certes, une amputation, mais c'est aussi la condition de la promotion de l'homme dans sa capacité à produire de la société pour (continuer à) vivre. Produire de la société et non seulement la reproduire, telle est la différence radicale entre nous et les primates les plus proches de nous. Tel est le propre de l'homme.

« Réflexions sur l'atome de parenté » (1973)

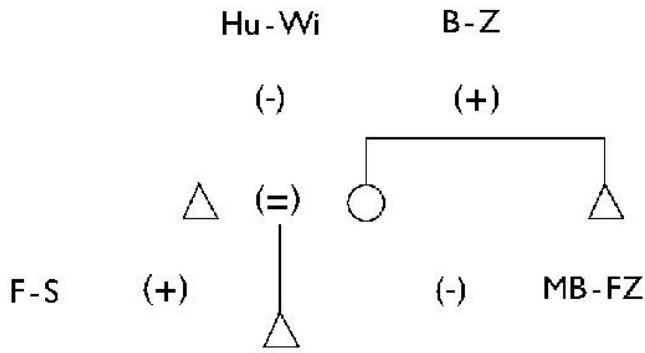
Depuis 1971, Lévi-Strauss a achevé sa grande tétralogie en publiant en 1968 *L'Origine des manières de table* et, en 1971, *L'Homme nu*, les deux derniers volumes de ses *Mythologiques*. Dès 1971, il reprend au Collège de France ses séminaires sur la parenté et, au cours des années 1971 et 1972, il rouvre le dossier « atome de parenté ». En 1973, il publie, dans *L'Homme*, ses nouvelles « Réflexions sur l'atome de parenté [63] ».

L'article est une réponse très tardive à des critiques formulées par Luc de Heusch en 1958, 1965 et enfin en 1971, dans son livre *Pourquoi l'épouser ? et autres essais* [64], à l'encontre de la notion d'« atome de parenté » élaborée pour la première fois par Lévi-Strauss en 1945 dans l'article de *Word*, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », que nous avons analysé plus haut. Absorbé par l'écriture des *Mythologiques*, Lévi-Strauss n'avait pas trouvé le temps d'y répondre. La publication en 1971 de *Pourquoi l'épouser ?*, où Luc de Heusch, pour la troisième fois, critiquait Lévi-Strauss, poussa ce dernier à y répondre.

Rappelons quelle était l'intention, sur le plan théorique, de Lévi-Strauss quand il élabora, en 1945, la notion d'« atome de parenté ». C'était le premier coup porté à l'anthropologie anglo-saxonne, et particulièrement aux théories de la parenté, mettant exclusivement l'accent sur les principes de descendance en négligeant de prendre en compte l'alliance. Il voulait montrer qu'on ne peut réduire la parenté aux rapports entre le père, la mère et leurs enfants (ce qu'il appelait alors la famille biologique). La structure de parenté la plus simple, l'atome de parenté, devait inclure le frère de l'épouse, l'oncle maternel des enfants, l'homme qui avait cédé sa sœur à celui qui était devenu son beau-frère. Cette structure, la plus simple à ses yeux, combinait les relations de consanguinité, d'alliance et de filiation. C'est-à-dire les relations entre un frère et une sœur (B-Z), entre époux et épouse (Hu-Wi), entre père et fils (F-S) et entre oncle maternel et neveu (MB-ZS).

Lévi-Strauss avait alors fait l'hypothèse qu'à ces quatre relations correspondent, dans toutes les sociétés, des attitudes socialement formalisées, fonctionnant par paires et opposant deux relations positives à deux relations négatives qui s'équilibrent. C'est ainsi qu'on peut s'attendre à ce que, dans un système matrilinéaire, les enfants appartenant alors au clan de leur mère, la relation entre le frère de la mère, l'oncle maternel, et son neveu, le fils de sa sœur, soit une relation d'autorité (marquée par Lévi-Strauss du signe –) et la relation entre le père et son fils une relation affectueuse (marquée du signe +). D'un autre côté, la relation entre le mari et l'épouse peut être

tendue (–), alors que celle qui unit le frère et la sœur sera affectueuse (voir le schéma ci-dessous). On a donc affaire à deux paires en relation de corrélation et d'opposition qui tiennent la structure de l'« atome » en équilibre.



Cependant, Lévi-Strauss avait clairement précisé, dès 1945, que la relation avunculaire (oncle maternel/neveu) était indépendante des principes de descendance. Et il avait également précisé que, dans des systèmes à structures plus complexes, la relation avunculaire cesse non seulement de jouer un rôle important mais qu'elle peut complètement s'effacer ou se confondre avec d'autres. Enfin, Lévi-Strauss rappelle à son critique qu'il écrivait déjà en 1945 que « *les symboles positif (+) et négatif (–) représentent une simplification excessive, acceptable seulement comme une étape de la démonstration* […]. *Dans beaucoup de systèmes, la relation entre deux individus s'exprime souvent, non par une seule attitude, mais par plusieurs* […] *formant pour ainsi dire un paquet* [65] ».

Lévi-Strauss insiste alors sur le fait que les contenus assignables à telle ou telle attitude qu'adoptent des individus entre eux dans le rapport de parenté particulier qui les relie comptent moins que les rapports d'opposition qu'on découvre entre les deux paires d'attitudes accouplées. À la limite, nous n'aurions même pas besoin de savoir ce que sont ces contenus :

> *Ce que sont ces attitudes en elles-mêmes, les contenus affectifs qu'elles recouvrent, n'offrent, du point de vue particulier où la discussion nous place, aucune signification intrinsèque* [66].

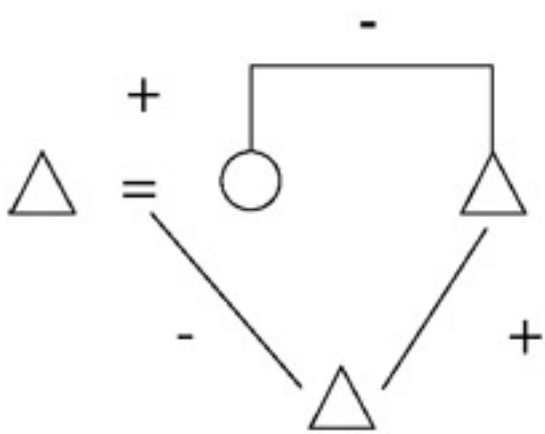
Après avoir ainsi rappelé les passages de son texte de 1945 qui infirmaient à l'avance les critiques que Luc de Heusch lui avait plusieurs fois adressées, Lévi-Strauss porte l'estocade en accusant ce dernier d'avoir oublié (« *momentanément* », dit-il pour adoucir le coup) une règle fondamentale de l'analyse structurale :

L'analyse ne peut jamais se contenter de considérer les termes mais doit, par-delà les termes, saisir les relations qui les unissent. Ces relations seules constituent son véritable objet [67].

L'enjeu, pour Lévi-Strauss, n'est ni secondaire ni innocent. N'oublions pas que, dans sa préface à la première édition des *Structures élémentaires de la parenté*, il annonçait son projet de constituer la théorie générale de la parenté en trois étapes et en trois volumes : le premier consacré aux structures élémentaires, rédigé et publié ; le deuxième aux structures complexes, abandonné mais proposé comme programme de recherches pour d'autres, à condition qu'ait été menée à bien, au préalable, l'analyse structurale des systèmes semi-complexes. Le deuxième livre annoncé était devenu la Huxley Memorial Lecture de 1965. Le troisième volume devait être consacré « *aux attitudes familiales qui expriment ou surmontent, par des conduites stylisées, des conflits ou des contradictions inhérents à la structure logique, telle qu'elle se révèle dans le système des appellations* [68] ».

Le texte de 1973, « Réflexions sur l'atome de parenté », est un long article (32 pages) qui tient lieu de ce troisième livre jamais écrit. Lévi-Strauss s'y livre à une contre-analyse éblouissante des trois exemples que Luc de Heusch avait utilisés pour soutenir ses critiques : le cas des Lambumbu, un groupe vivant au centre de l'île de Malekula dans ce qui est aujourd'hui le Vanuatu [69] ; le cas des Lele, issus du Kasai, en Afrique, étudiés par Mary Douglas ; et enfin celui des Mundugumor, une population du Sepik en Nouvelle-Guinée, autrefois étudiés par Margaret Mead. Nous nous contentons ici de résumer ses analyses.

Le cas lambumbu est un cas simple dont le schéma montre qu'il est à l'exact opposé de celui que nous avons construit précédemment.



Le cas Mundugumor est plus compliqué, parce que le principe de

descendance dans cette société s'observe très rarement : la descendance est matrilinéaire pour les garçons et patrilinéaire pour les filles. Le mariage s'opère par échange de femmes. Le père est en rivalité avec ses fils, qui eux-mêmes sont rivaux entre eux, et la tension est grande entre la mère et ses filles. En revanche, les rapports entre l'oncle maternel et son neveu sont amicaux.

La mère du père (FM) a des liens étroits avec sa petite-fille (même corde 2) et le père de la mère (MF) avec son petit-fils (corde 1). Chaque petit-enfant porte le même nom que son grand-parent et lui est « *socialement identique* ». Donc, la mère du père et le père de la mère doivent être inclus dans l'atome de parenté, de même que la sœur du père au regard de la mère et la fille au regard du fils [70]. Toutes les liaisons obliques correspondant aux cordes sont positives ainsi que les relations entre la sœur du père (FZ) et le fils de son frère, et entre le frère de la mère (MB) et la fille de sa sœur (ZD). Toutes les autres liaisons, verticales et horizontales, sont négatives (mari-femme ; frère-sœur ; père-fils ; mère-fille ; beau-frère-beau-frère). Toute l'« *économie du système* » repose donc sur l'opposition entre rapports obliques et rapports droits, etc.

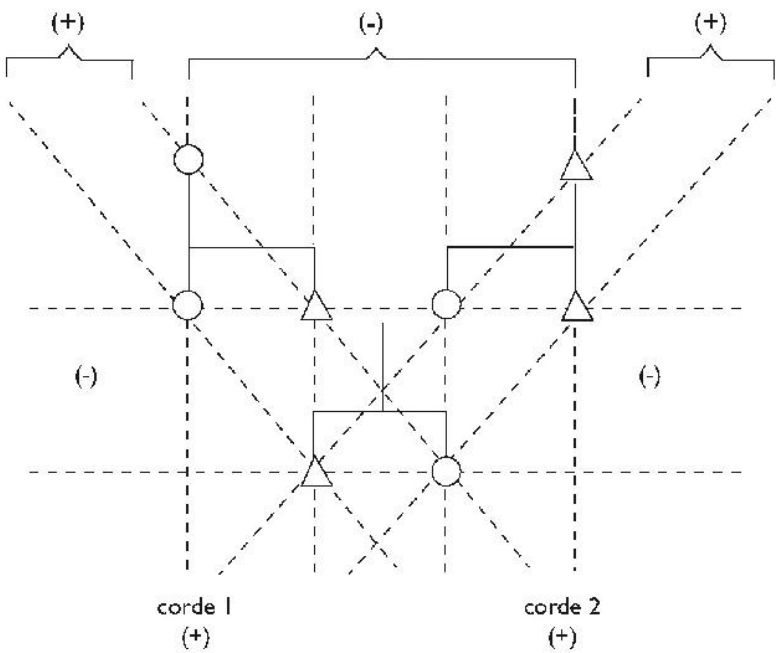


Schéma de l'« atome lourd » de parenté chez les Mundugumor

Au terme de cette démonstration, Lévi-Strauss conclut que cet « *atome lourd* » satisfait aux trois conditions posées par son hypothèse de départ, à savoir qu'une structure élémentaire de parenté (ici, chez

les Mundugumor) combine relations d'alliance et relations de consanguinité, que la relation avunculaire ne dépend pas du principe de descendance et qu'au sein d'une telle structure les attitudes s'opposent entre elles mais s'équilibrent.

Lévi-Strauss s'attaque ensuite au cas des Lele, puis montre que les systèmes mundugumor et lele renvoient à une structure commune profonde qu'il caractérise par la présence, au sein de chaque système, de générations alternées opposées à des générations consécutives. Il s'interroge alors sur le rôle que les générations alternées peuvent jouer pour affecter des statuts différents aux hommes et aux femmes, aux frères et aux sœurs à chaque génération. En passant, il évoque divers systèmes amazoniens à générations alternées et à affiliation par le sexe, et conclut en faisant l'hypothèse que tous ces systèmes pourraient être « *les états d'un même groupe de transformation* » : c'est l'une des premières fois qu'il fait allusion à cette notion dans l'analyse des systèmes de parenté, alors qu'elle lui avait servi d'hypothèse de base pour analyser les rapports entre les mythes des Amérindiens, sur lesquels il venait de passer plus de six ans.

En fait, « Réflexions sur l'atome de parenté » présentait au public l'essentiel des analyses que Lévi-Strauss avait proposées à l'occasion de son cours au Collège de France, dispensé en 1971-1972. Le résumé de ce cours figure dans *Paroles données*, ouvrage rassemblant les résumés, très succincts, des cours que Lévi-Strauss avait donnés tant à l'École pratique des hautes études qu'ensuite au Collège de France. Ce cycle d'enseignement oral avait pris fin en 1982. *Paroles données* paraît en 1983. Or, dans le résumé du cours de 1971-1972 consacré à l'atome de parenté, à côté des analyses qui se retrouvent dans l'article « Réflexions sur l'atome de parenté » que nous venons d'examiner, on trouve des idées importantes jamais encore exprimées par Lévi-Strauss, ou jamais exprimées sous cette forme nouvelle.

Lévi-Strauss, on l'a vu, avait démontré que le système des attitudes n'était pas corrélé au mode de descendance, patri- ou matrilinéaire, que la relation avunculaire peut s'effacer et que, de ce fait, la notion d'atome de parenté ne possède pas un champ d'application universel et qu'enfin elle pourrait se confondre avec d'autres. Mon hypothèse, écrit Lévi-Strauss, « *requérait seulement que, dans toute structure élémentaire, la position de donneur fût effectivement occupée. Mais quel que soit le nombre des constituants, les relations qui les unissent restent du même type et les forces qui se composent forment un système équilibré* [71] ».

Si cette position de donneur n'est pas assumée par l'oncle maternel (MB), elle l'est par un autre parent et, dans ce cas, on est en présence d'un « *atome lourd* » de parenté. Lévi-Strauss critique alors Radcliffe-Brown, lui reprochant ce « *naturalisme* » qui le conduisait à faire dériver la parenté des seules considérations biologiques : l'union d'un

homme et d'une femme formant une famille consanguine. C'est oublier, rappelle Lévi-Strauss, que cette union suppose une alliance.

> *L'alliance. Là, et là seulement, est le principe universel qu'énonçait le texte de 1945 et dont* Les Structures élémentaires de la parenté *veulent faire la démonstration 72.*

Et Lévi-Strauss d'ajouter :

> *On se tromperait en croyant que, dans toute société, le système de parenté constitue le médium principal par lequel se règlent les relations individuelles ; et même dans les sociétés où ce rôle leur est dévolu, il ne le remplit pas toujours au même degré 73.*

Le problème avec cette citation, c'est qu'elle laisse entendre qu'il existerait des sociétés où la parenté constituerait réellement le médium *principal* par lequel se régleraient toutes les relations individuelles. On peut légitimement en douter car, même dans les sociétés australiennes au système de parenté dravidien, et où tous les individus sont donc parents à des degrés divers, toute une série de rapports interindividuels passe par les places que chacun – selon le sexe, l'âge, et l'appartenance à des moitiés générationnelles endogames et à des sections exogames – doit ou ne doit pas occuper dans le cadre de l'accomplissement des rites sur les sites totémiques de multiplication des espèces, d'attraction des enfants-esprits qui féconderont les femmes, etc. Ces relations interindividuelles sont alors déterminées par la contribution que chaque individu selon son âge, son sexe, etc., peut et doit fournir pour que se reproduise un monde métaphysique – le monde mis en place par les héros mythiques du « *Temps du Rêve* », monde partagé par tous les Aborigènes.

Ce monde métaphysique partagé par toutes les sociétés australiennes (à l'exception des sociétés à parenté de type murngin) les enveloppe et leur confère une identité culturelle commune, qui transcende les frontières entre les groupes locaux, les « *tribus* », une identité commune que les rapports de parenté ne peuvent pas produire, à laquelle ils peuvent seulement participer. Et, nous l'avons vu, c'est pour mieux gérer ce monde métaphysique, tout en articulant cette gestion à celle des rapports de parenté propres à chaque groupe local, que furent inventées, au cours du premier millénaire de notre ère, les sections et sous-sections.

On est donc surpris de lire dans ce résumé les affirmations suivantes concernant l'origine et la nature des sections en Australie, affirmations qui ne correspondent plus à ce qu'il en disait en 1947 :

> *Depuis 1930 environ, tous les spécialistes de l'Australie ont dit et*

répété que les sections et sous-sections relevaient d'un découpage de l'univers naturel et social en catégories et n'intervenaient pas au premier chef dans la réglementation des mariages, celle-ci se fondant essentiellement sur des considérations généalogiques […]. Nous préférons nous en tenir à la conception nuancée qui a toujours été la nôtre sur le rôle des sections et des sous-sections : code sans doute simplifié, plus facile à utiliser quand se posent des questions d'équivalence entre plusieurs dialectes ou langues mais qui, s'il doit remplir sa fonction, ne peut pas non plus contredire le codage plus complexe qui s'exprime à travers, dans et par le système de parenté 74.

Or cette conception « *nuancée* » ne concernait qu'un aspect des problèmes. Dans les années qui avaient précédé l'écriture des *Structures élémentaires de la parenté*, à l'exception de Radcliffe-Brown, qui affirmait que les sections n'avaient rien à voir avec la réglementation des mariages, la majorité des anthropologues pensaient le contraire et ils avaient raison. En 1945-1947, quand Lévi-Strauss rédige les *Structures élémentaires*, il affirme que régler les mariages en partant des relations de parenté entre les individus ou en partant de leur appartenance à des « *classes matrimoniales* » (= sections) revenait pratiquement au même, sauf que dans la section où un homme doit prendre épouse se trouvent des femmes qui sont inépousables. Et il avait raison lui aussi. Mais il aurait dû alors se poser la question : à quoi d'autre que le mariage pouvaient donc servir les sections si, dans la même section, se trouvent des individus que l'on doit épouser et d'autres qui sont inépousables ? Cela aurait pu le conduire ensuite à se poser les deux questions suivantes : quels étaient les systèmes de parenté de ces tribus avant qu'elles n'adoptent ou ne rejettent le système à sections ? Quelle était la fonction première des sections si elles « *n'intervenaient pas au premier chef* » dans la réglementation des mariages ? Deux questions dont les réponses auraient, avec elles, donné forme à une « *conception nuancée sur le rôle des sections* ». Il ne l'a pas fait.

1. C. Lévi-Strauss, « The Structural Study of Myth », *Journal of American Folklore*, n° 68 (270), 1955, p. 428-444.
2. *Id.*, *Proceedings of the Royal Institute of Great Britain and Ireland*, 1965, p. 14. Nous traduisons.
3. *Ibid.*, p. 16.
4. *Id.*, « On Manipulated Sociological Models », *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, n° 116 (1), 1960, p. 45-54.
5. *Id.*, *Proceedings of the Royal Institute of Great Britain and Ireland*, 1965, p. 18. Lévi-Strauss

utilise l'expression anglaise « *system of kinship and marriage* » qu'on peut traduire simplement par « système de parenté » car le mot « parenté » en français subsume à la fois les rapports de consanguinité et les rapports d'alliance.

6. T. Trautmann, « Crossness and Crow-Omaha », *in* T. Trautmann et P. M. Whiteley (dir.), *Crow-Omaha. New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, Tucson, University of Arizona Press, 2012, chap. II, p. 31-50.

7. C. Lévi-Strauss, « The Future of Kinship Studies », article cité, p. 19 ; *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. XXVII.

8. *Ibid.*

9. F. G. Lounsbury, « A Formal Account of the Crow and Omaha Kinship Terminologies », *in* W. Goodenough (dir), *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*, New York, McGraw-Hill, 1964, p. 352-394 ; F. G. Lounsbury, « The structural Analysis of Kinship Semantics », in *Proceedings of the Third International Congress of Linguists*, Cambridge, La Hague, Mouton, 1962, p. 1073-1093.

10. L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, *Smithsonian Contributions to Knowledge*, n° 218, Washington D. C., Smithsonian Institution, 1871, p. 179, note 1. Nous traduisons.

11. Cf. T. R. Trautmann et P. M. Whiteley (dir.), *Crow-Omaha. New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, *op. cit.*, *Amerind Studies in Anthropology*, chap. I, « A Classic Problem », p. 1-27.

12. J. Kohler, *On the Prehistory of Marriage, Totemism, Group Marriage, Mother Right*, Chicago, Londres, Chicago University Press, 1975 [1897].

13. É. Durkheim, « Compte rendu de *Zur Urgeschichte der Ehe. Prof. J. Kohler* », *L'Année sociologique*, I, 1987, p. 306-319.

14. A. R. Radcliffe-Brown, « The Study of Kinship Systems », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1941, n° 71 (1), p. 1-18.

15. C'est le cas de Lounsbury dans son fameux article de 1964.

16. S. Tax, « The Social Organization of the Fox Indians », *in* F. Eggan (dir.), *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, University of Chicago Press, 1937, p. 243-284.

17. A. Lesser, « Kinship Origins in the Light of Some Distributions », *American Anthropologist*, n° 31 (4), 1929, p. 710-730.

18. Le système katchin analysé par E. Leach est appelé jinghpaw. « Jinghpaw Kinship Terminology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 75, 1945, p. 59-72 ; « The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 81, 1951, p. 23-55.

19. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, chap. XIV-XVII.

20. B. S. Lane, « Structural Contrasts between Symmetric and Asymmetric Marriage Systems : a Fallacy », *South Western Journal of Anthropology*, vol. 17, n° 1, 1961, p. 49-55.

21.

Insistons : ces systèmes sont « complexes » dans la théorie de Lévi-Strauss, alors qu'ils sont très « simples » du point de vue de leurs structures – les systèmes euro-américains modernes en tout cas.

22. C. Lévi-Strauss, « The Future of Kinship Studies », article cité, p. 18 : « sont aussi fortement dissemblables que, disons, un poisson et une baleine ».

23. Les interdictions du mariage du système samo sont en partie semblables à celles du système des Indiens Omaha. Ceux-ci interdisent les mariages dans les clans du père, de la mère, de la mère du père et de la mère de la mère comme chez les Samo, mais aussi dans ceux du sous-clan de la mère de la mère du père (FMM), et du sous-clan de la mère de la mère de la mère (MMM) qui ne sont pas interdits chez les Samo. Cf. R. Barnes, « Omaha and "Omaha" », *in* T. Trautmann et P. Whiteley (dir.), *Crow-Omaha. New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, *op. cit.*, chap. IV, p. 69-82. Robert Barnes, à cause de ces différences entre les interdits des « vrais » Omaha et ceux des Samo et autres groupes rassemblés sous l'étiquette « systèmes omaha », rejette l'idée même de l'existence d'une telle catégorie de systèmes.

24. F. Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard/Seuil, 1981, p. 100.

25. *Ibid.*, p. 105.

26. *Ibid.*, p. 114.

27. *Ibid.*, p. 109.

28. *Ibid.*, p. 114.

29. *Ibid.*, p. 122.

30. É. Copet-Rougier, « Mariage et inceste. L'endogamie dans une société à fortes prohibitions matrimoniales », *Bulletin de la société d'anthropologie du Sud-Ouest*, vol. 15, n° 1, 1980, p. 13-53.

31. F. Héritier, *L'Exercice de la parenté*, *op. cit.*, p. 128.

32. *Ibid.*, p. 123.

33. C'est le cas des systèmes de parenté des Yafar de Nouvelle-Guinée, des Indiens Red-Knife d'Amérique du Nord, des Indiens Aguaruna d'Amérique du Sud, etc. Sur tous ces points, voir M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 229-230. Et également M. Godelier, « Afterword. Transformations and Lines of Evolution », *in* M. Godelier, F. Tjon Sie Fat et T. Trautmann (dir.), *Transformations of Kinship*, *op. cit.*, chap. XVI, p. 386-413.

34. A. Hornborg, « Social Redundancy in Amazonian Social Structure », *in* M. Godelier, F. Tjon Sie Fat et T. Trautmann, *Transformations of Kinship*, *op. cit.*, p. 168-186.

35. T. Trautmann et R. Barnes « "Dravidian", "Iroquois" and "Crow-Omaha" in North American Perspective », *in* M. Godelier, F. Tjon Sie Fat et T. Trautmann, *Transformations of Kinship*, *op. cit.*, p. 27-58. Plus récemment : P. Whiteley, « Crow-Omaha Kinship in North American : a Pueblo Perspective », *in* T. Trautmann et P. Whiteley (dir.), *Crow-Omaha. New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, *op. cit.*, chapitre V, p. 83-108.

36. M. Godelier, « Afterword : Transformations and Lines of Evolution », article cité, p. 386-413.

37. F. Tjon Sie Fat, « On the formal analysis of Dravidian, Iroquois and Generational varieties as nearly associative combinations », *in* M. Godelier, F. Tjon Sie Fat et T. Trautmann (dir.), *Transformations of Kinship*, *op. cit.*, p. 50-93.

38. D. Kronenfeld, « Crow- (and Omaha) Type Kinship Terminology : the Fanti Case », *in* T. R. Trautmann et P. M. Whiteley (dir.), *Crow-Omaha. New Light on a Classic Problem*, *op. cit.*, chapitre VIII.

39. *Id.*, « Fanti Kinship : the Structure of Terminologie and Behaviour », *American Anthropologist*, n° 75, 1973, p. 1577-1595 ; *Fanti Kinship and the Analysis of Kinship Terminologies*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 2009.

40. Cf. L. Dousset, « On the Misinterpretation of the Aluridja Kinship System Type », *Social Anthropology*, n° 11 (1), 2003, p. 43-61.

41. *Id.*, « “Horizontal” and “Vertical” Skewing : Similar Objectives, Two Solutions ? », *in* T. R. Trautmann et P. M. Whiteley (dir.), *Crow and Omaha. New Light on a Classic Problem*, *op. cit.*, chapitre XIII.

42. Cf. la série des publications intitulées *Les Complexités de l'alliance* éditées par É. Copet-Rougier et F. Héritier en 1990 (vol. 1) et 1991 (vol. 2), Paris, Éditions des Archives contemporaines.

43. P. Hage, « Dravidian Kinship Systems », *L'Homme*, n° 177-178, 2006, p. 395-408.

44. F. Tjon Sie Fat a démontré qu'il existait seize variantes possibles de l'opposition entre croisés et parallèles, et que la formule iroquoise est la plus distante de la dravidienne si l'on construit l'hypercube de ces seize variantes. *In* M. Godelier, F. Tjon Sie Fat et T. Trautmann, *Transformations of Kinship*, *op. cit.*, p. 11, et chapitre III, p. 59-93. E. Viveiros de Castro a comparé plusieurs de ces variantes, qu'il a trouvées présentes dans cinq systèmes de parenté différents ; voir, dans le même volume, au chapitre XV : « Dravidian and Related Kinship Systems », p. 322-361.

45. C. Lévi-Strauss, « The Future of Kinship Studies », article cité, p. 20. « *It can be said that with the advent of Crow-Omaha systms, history comes to the foreground in the life of simple societies.* »

46. C. Gilhodes, *The Katchin, Religion and Customs*, Calcutta, Catholic Mission Press, 1922.

47. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 284-286.

48. *Ibid.*, préface à la 2e édition, p. XXIV. Lévi-Strauss rappelle que déjà en 1947-1948 il se proposait d'aborder l'étude des structures complexes dans un second volume qu'il « *n'écrirait sans doute jamais* ».

49. E. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961.

50. C. Lévi-Strauss, préface à la 2e édition des *Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. XVI.

51. *Ibid.*

52. Nous soulignons.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.* Nous soulignons.

55. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 141.

56. B. Deputte, « L'évitement de l'inceste chez les primates non humains », *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, n° 3, 1985, p. 41-72.

57. Cf. J. Moore et R. Ali, « Are Dispersal and Inbreading Avoidances Related ? », *Animal Behaviour*, n° 32, 1984, p. 94-112. Une société, animale ou humaine, est, pour les individus qui en font partie – selon la définition du biologiste François Jacob dans *La Logique du vivant* (Paris, Gallimard, 1970) –, le milieu nécessaire pour que les individus atteignent leur plein développement. Milieu, c'est-à-dire non seulement l'environnement et ses ressources, mais une organisation du mode d'existence sociale des individus selon leur sexe et leur âge.

58. On pense aujourd'hui que l'ancêtre dont sont issues toutes les espèces d'hominiens se serait séparé de l'ancêtre commun aux chimpanzés et aux bonobos il y a 6 millions d'années. Les ancêtres des chimpanzés et des bonobos se seraient séparés il y a 4 millions d'années.

59. Sur tous ces points, voir l'analyse que nous en avons faite dans *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 461-478.

60. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 552, souligné par Lévi-Strauss.

61. *Ibid.*, préface à la 2e édition, p. XVII.

62. Elle pouvait être exaltée, en revanche, par d'autres formes de religion à condition que la jouissance sexuelle soit mise au service du bonheur familial, comme dans l'hindouisme. Cf. M. Godelier, « Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité ? », *in* M. Godelier et J. Hassoun (dir.), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris, Arcanes, 1995.

63. *L'Homme*, vol. 13, n° 3, 1973, p. 5-30, in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 103-135.

64. L. de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 1958 ; *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.

65. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 60.

66. *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 107.

67. *Ibid.*, p. 103.

68. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, préface à la 1re édition, 1949, p. X.

69. A. B. Deacon, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, Londres, C. Wedgwood, 1934, p. 103-104, 159-171.

70. Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 113.

71. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 176.

72. *Ibid.*, p. 175.

73. *Ibid.*, p 172. La citation se trouve dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 46.

74. *Ibid.*, p. 180. Nous soulignons.

Le concept de « maison »

Une nouvelle avancée théorique (1976-1987)

On doit à la passion de Lévi-Strauss pour l'art des Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord et du Canada son interrogation sur la nature de l'organisation sociale des tribus produisant ou utilisant les masques qui l'avaient à nouveau enchanté lors de son second voyage en Colombie-Britannique en 1974 : les masques dits « swaiwhé », aux yeux saillants, et les masques dits « dzonokwa », aux yeux vides, représentant des êtres surnaturels, des ogresses aux fortes mamelles. Les tribus ont pour nom Kwakiutl, Bella Bella, Nimkish, Lilloet, Squamish.

Or, deux liens profonds attachaient Lévi-Strauss à cette région. L'un, ancien, né dans l'entre-deux-guerres, un « *lien presque charnel* » avec l'art de ces Indiens et qui « *ne s'était jamais relâché* ». Devant les masques portés pendant les initiations, Lévi-Strauss confesse qu'il éprouvait intérieurement « *l'omniprésence du surnaturel et le pullulement des mythes* ». Et cette passion l'avait poussé, lorsqu'il vivait à New York pendant et après la Seconde Guerre mondiale, à courir les antiquaires, en compagnie de Max Ernst et d'André Breton, et à acheter quelques-uns de ces masques qui, à l'époque, n'intéressaient presque personne.

Mais un autre lien, d'ordre intellectuel et scientifique cette fois, tout aussi profond, venait de l'attacher à cette région de l'Amérique du Nord. Après avoir achevé *Du miel aux cendres*, publié en 1967, Lévi-Strauss avait, en effet, commencé à explorer les mythes des Indiens d'Amérique du Nord pour y retrouver et suivre la trace du mythe du Dénicheur d'oiseaux, mythe numéro 1 des *Mythologiques*, mythe bororo retrouvé aussitôt chez les tribus Gé (M7-M12) et redécouvert sans cesse sous des formes diversement transformées de tribu en tribu, de groupe linguistique en groupe linguistique, en remontant du sud du Brésil jusqu'au nord de la Guyane. Cette remontée avait donné naissance aux deux premiers volumes des *Mythologiques* : *Le Cru et le Cuit* (1964) et *Du miel aux cendres* (1967).

Mais, en pénétrant dans l'univers des mythes des Indiens d'Amérique du Nord à la recherche du Dénicheur d'oiseaux et de sa cascade de transformations, Lévi-Strauss découvrit peu à peu – et à sa grande surprise – que, non seulement le mythe du Dénicheur d'oiseaux était présent en Amérique du Nord, mais que ce personnage et presque tous les autres schèmes mythiques apparus au long du parcours semblaient converger et se rassembler dans une très petite région de l'Amérique du Nord, sur la côte nord-ouest précisément. Coincée à l'étroit entre les rivages de l'océan Pacifique et une chaîne de montagnes reliant les monts Cascade, les monts Olympe et les monts

Klamath, au-delà desquels s'étendait le plateau du Columbia jusqu'au pied des Rocheuses, cette région très anciennement habitée, comme en témoigne l'archéologie, était peuplée d'une centaine de petites tribus d'une très grande diversité de langues, de cultures et de formes d'organisation sociale. Elle lui apparut alors comme une sorte de sanctuaire de la mythologie des Indiens d'Amérique, du Nord comme du Sud.

Bref, de retour de son second voyage en Colombie-Britannique, Lévi-Strauss entreprit d'analyser le sens de cette opposition entre masques aux yeux protubérants et masques aux yeux creux, et d'user à cette fin de la méthode d'analyse structurale qui, appliquée aux mythes amérindiens après l'avoir été aux systèmes de parenté, devrait en éclairer le sens.

> *Puisqu'à chaque type de masques se rattachent des mythes qui ont pour objet d'expliquer leur origine légendaire ou surnaturelle et de fonder leur rôle dans le rituel, l'économie, la société, une hypothèse consistant à étendre à des œuvres d'art (mais qui ne sont pas seulement cela) une méthode qui a fait ses preuves dans l'étude des mythes (qui sont aussi cela) trouvera sa vérification si, en dernière analyse, nous pouvons déceler, entre les mythes fondateurs de chaque type de masque, des rapports de transformation homologues de ceux qui, du seul point de vue plastique, prévalent entre les masques proprement dits 1.*

Lévi-Strauss rédige donc, et publie en 1975 chez Skira, une première version de *La Voie des masques*. Or, à mesure qu'il développe ses analyses, il constate qu'il a le plus grand mal à caractériser l'organisation sociale des groupes producteurs de ces masques et de ces mythes, les Kwakiutl, les Tlingit, les Bella Coola, etc. Une fois le livre publié, il reprend le dossier et cherche à résoudre ce problème. Il s'y emploiera tout au long des années 1976-1977, comme l'atteste le résumé de son cours au Collège de France où apparaît pour la première fois « la notion de maison ». Celle-ci deviendra ensuite le thème majeur de son séminaire sur la parenté, qui prendra fin en 1982, date de son départ à la retraite.

Pendant cinq ans, Lévi-Strauss, après avoir défini en 1976 la « maison » en tant que structure de parenté, va analyser des dizaines de monographies pour essayer de repérer l'existence de « maisons » dans toutes les régions du monde, à l'exception de l'Asie et de la Chine. On se souvient que, dans les *Structures élémentaires*, il avait mentionné au passage les « maisons-seigneuries » des Katchin ou les « maisons » aristocratiques des Naga. Il n'y revient pas, mais analyse, année après année, la littérature ethnologique d'un certain nombre de pays. Les résumés de ses cours furent publiés en 1984 dans *Paroles*

données. En voici la liste :

- Année 1976-1977. La notion de maison
- Année 1977-1978. Considérations sur l'Indonésie
- Année 1978-1979. Les problèmes de la Mélanésie
- Année 1979-1980. Mélanésie (suite) et Polynésie
- Année 1980-1981. Comparaisons : Nouvelle-Zélande, Madagascar, Micronésie
- Année 1981-1982. Considérations sur l'Afrique

En 1979, Lévi-Strauss publie chez Plon une seconde édition de *La Voie des masques*, revue et augmentée de trois excursions, dont la deuxième analyse l'organisation sociale des Kwakiutl et constitue le premier texte exposant au public la notion de « maison ».

Ce texte fut repris et enrichi à l'occasion de la cinquième « Conférence Marc Bloch » que Lévi-Strauss prononce à la Sorbonne le 2 juin 1983, soit un an après avoir pris sa retraite. Le texte en fut publié dans la revue des *Annales* sous le titre « Histoire et Ethnologie », texte majeur qui précise la conception de l'histoire que se faisait alors Lévi-Strauss et la coopération qu'il appelait de ses vœux entre historiens et ethnologues.

En 1984, il publie l'ensemble des résumés de ses cours dans *Paroles données* et, en 1987, il accorde une interview sur la notion de « maison » à Pierre Lamaison, ethnologue spécialiste du monde rural européen. L'interview parut dans la revue *Terrain* en octobre de la même année. À notre connaissance, ce sera son dernier commentaire sur cette notion.

Pour analyser le concept nouveau introduit en ethnologie par Lévi-Strauss (car le concept de « maison » était depuis longtemps utilisé par les historiens et l'avait été par de grands témoins de la monarchie française comme Saint-Simon), nous utiliserons de préférence le texte de la seconde édition de *La Voie des masques* (1979) et celui de la « conférence Marc Bloch » (1983), qui développent le résumé du premier cours donné par Lévi-Strauss sur cette notion en 1976.

Quant à la quarantaine de sociétés de Mélanésie, de Polynésie, de Micronésie, d'Indonésie, de Madagascar et d'Afrique qui défilent dans les résumés des cours de 1977 à 1982, il n'est pas facile d'en dire quelque chose. Parfois, l'allusion à telle tribu et à l'anthropologue qui l'a étudiée se réduit à quelques lignes. Dans d'autres cas, tel royaume africain ou telle chefferie polynésienne se voit consacrer un long paragraphe, le tout entrecoupé de conclusions théoriques dont on ne nous fournit pas l'argumentaire développé. Nous sommes donc réduit à tenter de faire au mieux dans le présent exposé.

L'affaire avait commencé avec le désir de Lévi-Strauss de parvenir à comprendre la nature du système de parenté et de l'organisation sociale des Kwakiutl. En 1975, dans la première version de *La Voie des masques*, Lévi-Strauss écrivait :

> *La plupart des auteurs estiment en effet que ces Indiens avaient une règle de descendance indifférenciée, infléchie pour une orientation patrilinéaire nettement marquée. Nous croyons que la véritable nature des institutions kwakiutl n'a pas été comprise par les observateurs et les analystes et que les deux principes, matrilinéaire et patrilinéaire, y sont en concurrence active, à tous les niveaux. Le problème est trop vaste pour qu'on le traite ici 2.*

D'où l'objet du séminaire de 1976. On y trouve la première définition proposée de la notion de maison :

> *Personne morale détentrice d'un domaine, qui se perpétue par transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance et le plus souvent des deux ensemble 3.*

L'important à noter ici est que la « maison » est une unité sociale abstraite qui ne se confond pas avec les individus qui la composent – une personne « morale », selon l'expression de Maine, le fondateur au XIXe siècle du droit comparé [4] ; une entité « *fétiche* », dira Lévi-Strauss dans son séminaire de 1977-1978, empruntant l'expression à Marx qui parlait de la marchandise comme fétiche [5]. Cette entité sociale, pour se perpétuer, manipule la parenté sous ses deux formes, la descendance et l'alliance, mais aussi à l'aide de formes de parenté fictive comme l'adoption. À défaut d'héritiers mâles, la transmission s'opère à travers les sœurs ou les filles qui font alors, comme on disait autrefois en Europe, « le pont et la planche ». Un deuxième élément du dossier est cette comparaison faite avec l'Europe médiévale et ses maisons nobles, mais aussi paysannes. Plus tard, Lévi-Strauss l'étendra au Japon médiéval, aux grandes chefferies de Fidji ou de Polynésie, aux anciens royaumes de Madagascar, etc.

À ses yeux, les sociétés « à maisons » combinent des principes sociaux qui, habituellement, sont mutuellement exclusifs : descendance et résidence, exogamie et endogamie et, en langage médiéval, un droit fondé sur la « race » et sur le nom opposé à un droit fondé sur l'élection par des pairs. Il en résulte en permanence des tensions, mais pas d'explosions.

Dernier élément, Lévi-Strauss, pour expliquer la présence récurrente de cette structure de parenté à travers l'histoire et à travers le monde,

propose l'hypothèse que son origine résiderait « *dans un état de* [cette] *structure où les intérêts politiques et économiques tendant à envahir le champ social ne disposent pas encore d'un langage distinct et, contraints de s'exprimer dans le seul disponible qui est celui de la parenté, doivent inévitablement le subvertir* [6] ».

Ce dernier point est probablement le plus faible de l'approche de Lévi-Strauss. Le politico-religieux dans toutes les sociétés, qu'elles soient sans classe ou avec castes ou classes, sans État ou avec État, ne se confond jamais avec les rapports et l'exercice de la parenté, même lorsque le gouvernement de la société et les cultes rendus aux dieux et aux esprits de la nature s'appuient sur des individus et des groupes organisés selon des rapports de parenté. Car ce ne sont pas ceux-ci qui expliquent pourquoi certains individus et leurs ascendants prétendent descendre de la déesse du riz, comme la famille impériale du Japon, ou descendre du grand dieu polynésien Tangaloa, comme le *Tu'i Tonga*, chef « suprême » du royaume de Tonga.

Le pouvoir politique, au cours de l'histoire humaine, a beaucoup plus emprunté au langage de la « religion » qu'à celui de la parenté pour s'exprimer et se légitimer. Bien entendu, une fois institué le pouvoir avec ou sans l'aide des dieux, il fallait toujours le transmettre et le consolider, à moins qu'il ne fût remis en jeu à chaque génération. Mais la reconnaissance du pouvoir et du rang de certains chefs de tribu ou de clan, comme en témoigne la pratique du potlatch chez les Kwakiutl, n'est pas un acte qui relève de la parenté mais de la politique. Le politique n'envahit pas le champ social à un certain moment de l'histoire comme si auparavant la parenté assumait toutes les fonctions, politiques et économiques, nécessaires à l'existence des sociétés. Dans cette hypothèse, ainsi dépossédée d'une partie de ces fonctions, la parenté aurait ensuite été réduite à ne leur servir que de langage et d'oripeau afin qu'elles puissent se développer masquées, jusqu'au moment où elles auraient été en mesure de jeter bas le masque de la parenté et de parler à visage découvert une langue qui leur soit propre. Nous reviendrons sur ce point essentiel, qui témoigne pour la manière dont Lévi-Strauss pensait le politique.

Les séminaires de 1977-1978 et 1978-1979 furent consacrés à l'examen de diverses monographies souvent récemment publiées sur l'Indonésie (1977-1978), puis sur la Mélanésie, particulièrement la Nouvelle-Guinée (1978-1979). Enfin, en 1979, Lévi-Strauss s'attela à la tâche de résoudre l'énigme de l'organisation sociale des Kwakiutl et de leurs voisins. Il reprit alors le dossier à partir des textes de Boas [7] qui, pendant près d'un demi-siècle de publications et de retours sur le terrain, avait accumulé des données uniques sur les Kwakiutl sans jamais parvenir à donner une définition qui le satisfasse de leur

système de parenté.

Dans un premier temps, Boas pensa que le système des Kwakiutl était patrilinéaire, comme les Salish au Sud et à l'Est, et avait ensuite évolué vers un système matrilinéaire, comme leurs voisins au Nord, les Tsimshian, les Haida, les Tlingit. Il renonçait à utiliser le terme « gens », employé par Morgan pour désigner des groupes de descendance patrilinéaires, et il adopta le mot « sept » qui, dans l'ancienne Irlande, désignait un groupe bilatéral de parents, puis le mot « clan ». À cette époque, Durkheim et Mauss avaient, après avoir lu Boas, contesté qu'on puisse assister au remplacement d'un système patrilinéaire par un système matrilinéaire. À leurs yeux, la transformation d'un système matri- et son remplacement par un système patrilinéaire étaient possibles, mais non l'inverse.

Finalement, en 1920, Boas renonça à définir le système de parenté des Kwakiutl, parce qu'il ne ressemblerait à aucun autre, et, au lieu de parler de sept, de clan, etc., il usa du mot kwakiutl « *numaym* » pour désigner les unités sociales composant cette société, dominée par une aristocratie tribale qui se trouvait à la tête de ces *numaym*.

En fait, la difficulté venait de ce qu'entre les nobles existaient deux lignes de succession : l'une allant du père à l'aîné de ses enfants (primogéniture) pour ce qui concernait les noms, les titres, les rangs qui ne pouvaient sortir du lignage, et l'autre pour ce qui engageait les titres qu'un père transmettait à ses filles et qui revenaient à ses gendres. En se mariant, un homme ne pouvait plus porter ces noms et ces emblèmes nobiliaires, et adoptait ceux de son épouse pour les transmettre de nouveau à ses filles, etc. Bref, une ligne de transmission par les femmes existait bien, qui avait laissé penser que le système était matrilinéaire. Or, la résidence après le mariage était patrilocale et non uxori- ou matrilocale. Les grands noms dont l'origine mythique fondait l'apparition des tribus et des groupes de parenté étaient toujours transmis en ligne directe de père en fils aîné, et jamais un homme ne succédait au frère de sa mère, à un oncle maternel.

Finalement, après sa mort (en 1942), plusieurs textes inédits de Boas furent publiés en 1966 qui livraient le dernier état de sa pensée sur les *numaym*.

> *Mieux vaut ne pas tenir compte des individus vivants qui le composent, et considérer plutôt le numayma comme consistant en un certain nombre de positions sociales. À chacune de ces positions sont attachés un nom, un « siège », une « place à tenir », c'est-à-dire un rang et des privilèges. Rangs et privilèges existent en nombre limité et forment une hiérarchie nobiliaire* [8].

Cette définition rapprochait le *numayma* des maisons nobles européennes mais Boas n'était pas parvenu à penser l'articulation des

principes patrilinéaire et matrilinéaire qui structuraient conjointement le régime de parenté de ces maisons. Il ignorait qu'il existât des systèmes indifférenciés, cognatiques, qui offraient la possibilité de mobiliser avec souplesse ces divers principes quand cela convenait aux intérêts politiques, religieux ou économiques des groupes de parenté. Il croyait avoir affaire à un système sans équivalent. Mais Lévi-Strauss allait démontrer que des équivalents existaient à foison de par le monde.

Pour lui l'essentiel tient à ceci : la souplesse des systèmes cognatiques leur permet de « *travestir toutes sortes de manœuvres socio-politiques sous les oripeaux de la parenté* [9] ».

Reprenant des analyses faites dans son séminaire de 1976-1977 sur les Yurok étudiés par Kroeber, et dont la population était distribuée en cinquante-quatre villes divisées en « maisons », selon leurs propres mots, il avance de nouveau l'idée que ces maisons sont des « personnes morales » qui agissent en véritables sujets de droits et de devoirs à travers les individus et les familles qui les composent.

Lévi-Strauss sait parfaitement que ce concept de « personne morale » avait été largement emprunté à Maine par Meyer Fortes, Jack Goody et d'autres anthropologues anglo-saxons pour définir les clans patrilinéaires ou matrilinéaires comme autant de *corporate groups*. Mais, en 1977-1978, il procède à une critique en règle des définitions des *corporate groups* proposées par Fortes et ses collègues. Fortes n'aurait produit, selon Lévi-Strauss, qu'une définition tautologique : un *corporate group* serait une personne morale parce que sujet de droits et de devoirs – *i.e.* une personne morale. D'autres, comme Jack Goody, l'auraient fondé sur la propriété indivise du sol ou d'autres richesses, d'autres encore sur la corésidence, comme chez les Iban de Borneo étudiés par Derek Freeman [10]. Bref, ces explications recourant à des critères chaque fois différents ne pouvaient, aux yeux de Lévi-Strauss, constituer une théorie. Il fallait, pour avancer, reprendre les définitions formulées par certains historiens du Moyen Âge tels que Karl Schmid [11], dont il avait déjà traité à l'occasion de son premier cours sur la « notion de maison ». Celle-ci est donc de nouveau définie comme « *une personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne directe ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté et de l'alliance et le plus souvent des deux ensemble* [12] ».

On a ici affaire à la même définition qu'en 1976, à la différence près que le domaine d'application est cette fois précisé. C'est « *l'ensemble des biens matériels et immatériels* » qui est la propriété de cette personne morale qu'est une maison. Lévi-Strauss ensuite ne modifiera plus sa

définition. Et la proposera à nouveau dans sa « Conférence Marc Bloch » de 1983 et dans l'interview donnée à Pierre Lamaison en 1987. En 1987, il détaillera un peu plus ce qu'il entendait par immatériel et matériel en rassemblant des indications qui étaient demeurées éparses dans ses textes précédents.

> *Par matériel j'entends la possession d'un domaine réel qui peut se traduire, comme chez les Indiens de la côte nord-ouest qui m'ont essentiellement servi de référence, par des sites de pêche qui sont la propriété traditionnelle de la maison ou des territoires de chasse des biens-fonds. Par immatériel j'entends ce qui relève des traditions. L'immatériel comprend également des noms qui sont des propriétés des maisons, des légendes qui sont également des propriétés des maisons, le droit exclusif de célébrer certaines danses ou rituels, toutes choses qui, à différents égards, concernent aussi bien des sociétés primitives que des sociétés complexes, notamment en Europe et dans la noblesse dont le modèle (la « maison de Bourbon », etc.) m'a inévitablement guidé* 13.

Pierre Lamaison, spécialiste des structures sociales traditionnelles parmi les diverses paysanneries du nord et surtout du sud de l'Europe, suggère à Lévi-Strauss un autre type de « maisons », que l'on rencontrait encore il y a moins d'un siècle dans le sud de la France, l'*Oustau* dans le Gévaudan 14 ou, en Catalogne, la *Casa*, et plus particulièrement dans les régions de montagne. L'économie y reposait sur la combinaison d'une agriculture pratiquée sur des terres possédées à titre privé et de l'élevage pratiqué sur des terres communales, propriété indivisible de toutes les « maisons » composant la communauté villageoise. Chacune de ces « maisons » portait un nom qui lui était attaché, quel que fût le patronyme de ses propriétaires. Ceux-ci, selon l'importance de leur « maison », leur richesse en terres agricoles et en troupeaux, mais aussi leur rôle dans l'histoire de la communauté, pesaient plus ou moins lourd dans la gestion des affaires et des terres communales. Chaque « maison » avait également sa place attitrée dans l'église paroissiale et dans les processions religieuses.

Le système exigeait, pour se reproduire, que chaque « maison » fût transmise en bloc – terre, rang, tradition, etc. – à un seul des descendants de la famille, qui devait y vivre et l'exploiter. En général, c'était l'aîné des fils qui en héritait mais, s'il n'y avait pas de fils, c'était l'aînée des filles dont l'époux venait alors habiter la « maison » et en prenait le nom. La « maison » n'appartenait donc pas à ceux qui l'habitaient, mais ceux qui l'habitaient lui appartenaient. De sorte que l'on ne pouvait porter le nom d'une « maison » ou en hériter sans y résider et la gérer. (Résider signifie ici plus qu'habiter, c'est être

présent au sein d'une communauté et agir pour reproduire celle-ci tout autant qu'on agit pour perpétuer la maison [15].) Ces systèmes « à maisons » impliquaient donc une double hiérarchie : entre les « maisons », et au sein de celles-ci entre ceux qui en hériteraient et ceux qui devaient être exclus de sa succession (en général, les cadets et les filles). Et, du fait de la hiérarchie existant entre les « maisons », l'héritier ou l'héritière d'une « maison » devait trouver un conjoint de son rang sous peine de devoir affronter des problèmes d'hypogamie ou d'hypergamie selon les rangs respectifs des « maisons » auxquelles l'un et l'autre appartenaient. De plus, comme le choix d'un conjoint portait en général sur quelqu'un qui appartenait à la même communauté villageoise, les mariages devaient nécessairement entraîner des ré-enchaînements d'alliance entre les « maisons » après quelques générations, sauf si, entretemps, le statut respectif des maisons avait changé et n'autorisait plus un tel mariage pour l'une des maisons.

Par ailleurs, comme ce système « à maisons » est directement lié à une économie agricole et que celle-ci fait en général passer au premier plan, au sein de la division sexuelle du travail agricole, les activités reposant sur les hommes, la succession a pour règle, sauf exception, de passer par les hommes et crée ainsi des lignées masculines qui ne sont en rien des lignages, puisque les collatéraux des héritiers, leurs frères et leurs sœurs, sont progressivement écartés de la « maison ». Cette limite n'existait pas dans le monde, plus ouvert et à l'horizon beaucoup plus vaste, qui était celui des « maisons » de l'aristocratie européenne médiévale. Les liens à la terre étaient différents, même si la production agricole était à cette époque la source principale de la richesse. La propriété « féodale » de la terre impliquait l'existence de formes diverses de rapports de servitude entre les « maisons » nobles et les paysans des communautés villageoises qui leur étaient attachées et soumises. Les paysans n'étaient pas propriétaires des terres qu'ils cultivaient, mais en avaient l'usage moyennant redevances en travail et en produits ou en argent. Par ailleurs, l'aristocratie exerçait sur ses terres et sur les individus et familles qui les mettaient en valeur des droits de justice, droits de lever des troupes, de présider les assemblées du village, de lever des impôts sur les marchandises entrant ou sortant de leurs domaines, etc.

Dans ce monde plus vaste, où les rivalités entre les « maisons » nobles se déployaient à l'échelle d'une région et même souvent bien au-delà, la perpétuation d'une maison, sa stratégie pour conserver son rang et surtout pour s'élever dans la hiérarchie régnant au sein de la noblesse impliquaient que, à la différence des stratégies entre maisons paysannes, les maisons nobles nouent des alliances en mariant leurs fils et leurs filles. Ces stratégies d'alliance n'étaient pas seulement destinées à perpétuer la maison mais à en élever le rang au sein d'une

hiérarchie politique et économique largement indépendante de chacune des « maisons » qui en occupaient les positions et les rangs. Et il existait toujours une « maison » noble qui était plus « haute » que les autres et servait de point d'appui et d'arrêt à toutes les « maisons » de rang inférieur qui venaient buter contre elle.

Cela était vrai aussi bien des sociétés à noblesse tribale et à chefferies, mais où n'existait pas d'État, que des sociétés aristocratiques au centre desquelles une « maison » exerçait une forme ou une autre de pouvoir d'État, le plus souvent sous la forme d'un pouvoir « royal » exercé plus ou moins fortement sur l'étendue d'un territoire partagé entre les autres maisons de la noblesse.

On trouve donc, comme l'a souligné Lévi-Strauss dans sa « Conférence Marc Bloch », des sociétés à maisons « des deux côtés » de l'apparition de l'État : avant son apparition, dans les sociétés à chefferies tribales ; pendant sa formation, avec le développement de castes, d'ordres ou de classes qui suscitent le besoin d'une forme plus ou moins centralisée de pouvoir.

> *Accoutumés à observer des sociétés dont les rapports de parenté constituent l'armature, les ethnologues se demandent souvent ce que deviennent les groupes fondés sur la descendance quand apparaissent des formes rudimentaires d'État – l'État peut se manifester de plusieurs façons et dans plusieurs registres. De plus entre les sociétés dites « sans État » et celles où l'État émerge, il y a place pour de nombreuses sociétés, différentes les unes des autres, où les groupes de descendance subsistent à côté d'organes politiques et administratifs centralisés 16.*

Et Lévi-Strauss d'ajouter, réitérant ses éloges à Marx et à Engels :

> *Malgré ces réserves, nous comprenons un peu mieux comment et de quelles façons les « vieux liens de sang », pour parler comme Marx et Engels, viennent à s'altérer 17.*

En quoi consiste, pour Lévi-Strauss, cette altération des « *vieux liens de sang* », des rapports de parenté ? Elle consisterait dans le fait que les rapports de parenté commencent à cesser de « *constituer l'armature* » de la société. Or, sur ce point précis, qui est d'une importance théorique fondamentale puisqu'il engage une vision globale de la nature de la parenté et de son rôle dans la production des sociétés, nous ne sommes pas d'accord avec Lévi-Strauss. Pour nous, nulle part, dans aucune société, « primitive » ou non, les rapports de parenté n'ont jamais suffi à constituer l'armature de la société. L'armature d'une société consiste dans la combinaison, à chaque fois différente, de deux ensembles de rapports sociaux : d'une part, des rapports de parenté ; d'autre part, des rapports politico-

religieux. Les premiers engendrent et structurent, par le jeu de principes de descendance et de règles d'alliance, des groupes sociaux, des groupes de parenté de composition diverse. Les seconds interviennent sur d'autres plans et ont la capacité de rassembler les groupes de parenté en un tout qui exerce une forme de souveraineté sur un territoire, ses ressources, ses habitants – un tout qui forme une société.

Les rapports de parenté et les réseaux de liens qu'ils tissent entre les groupes qu'ils engendrent n'ont pas la capacité à eux seuls de les unir en un tout qui soit une société, d'en faire une société. Or, ce tout qui est leur commune condition d'existence et le milieu au sein duquel ils agissent, les groupes de parenté, quels qu'ils soient (clan, lignage, dème, famille étendue ou nucléaire, etc.), doivent le reproduire en même temps qu'ils se reproduisent. Leurs rivalités et leurs conflits doivent être contenus dans certaines limites. Ils ne peuvent donc prolonger leur propre existence sans contribuer, sur d'autres plans que le jeu des alliances matrimoniales, à perpétuer l'existence de la société au sein de laquelle ils agissent et se reproduisent.

Donnons quelques-uns de ces domaines qui relèvent de rapports politico-religieux auxquels tous les groupes de parenté composant une société doivent participer. Dans certaines sociétés, telle celle des Baruya, ce sera le système des initiations masculines et féminines et l'institution de classes d'âge entre lesquelles tous les membres de la tribu, hommes et femmes, quels que soient leur lignage et leur village, sont répartis et dont chacun et chacune doit franchir au cours de sa vie les étapes auxquelles sont attachés à chaque pas des droits et des devoirs différents. Ailleurs, ce sera principalement la participation de tous (souvent de tous les hommes) à la guerre ou à des cycles de cultes et de rituels adressés aux dieux et aux forces de la nature qui composent le monde invisible, auxquels tous croient, quels que soient leurs clans, et dont chacun attend protection et prospérité. Car il faut soigneusement distinguer les cultes que chaque groupe de parenté peut rendre à ses ancêtres et les cultes rendus aux dieux et déesses – et autres entités surnaturelles – auxquels tous croient. Partout, des rapports sociaux qui ne relèvent pas de la parenté et qui ne sont pas produits pour résoudre des problèmes de parenté débordent et traversent les rapports et les groupes de parenté et les subordonnent à leur reproduction. Des fonctions qui ne relèvent pas de la parenté deviennent alors des attributs de rapports de parenté et s'attachent à tel ou tel membre des groupes de parenté selon son sexe, son âge et la place qu'il y occupe.

Cette analyse des rapports entre parenté et pouvoir politique et religieux met en évidence l'existence d'une structure invariante, qui concerne tout autant les sociétés « à maisons » que toutes celles où les

groupes de parenté existent sous la forme de clans, de dèmes, de lignées, de familles étendues ou nucléaires. En outre, il existe toujours, au sein des sociétés, plusieurs langages dans lesquels sont exprimés les rapports sociaux qui caractérisent ces sociétés. Le langage de la parenté n'est pas le seul à permettre de penser l'univers et la société, même lorsque les rapports de parenté jouent un rôle central du point de vue de l'« *armature* » de la société.

Pour ces raisons, même si dans les sociétés à « maisons » la parenté est de plus en plus sollicitée pour servir des intérêts socio-politiques qui se sont formés et se sont diversifiés en dehors d'elle, nous ne pensons pas que ces intérêts ne disposaient pas d'un autre langage que celui de la parenté pour s'exprimer (un langage religieux par exemple), ni qu'en s'exprimant dans le langage de la parenté ils le subvertiraient nécessairement. La récurrence des systèmes « à maisons », dit Lévi-Strauss, « *chez les peuples fort éloignés dans le temps et dans l'espace* » puiserait son origine « *dans un état de la structure où les intérêts politiques et économiques tendant à envahir le champ social ne disposent pas encore d'un langage distinct et, contraints de s'exprimer dans le seul disponible qui est celui de la parenté, doivent inévitablement le subvertir* [18] ». De telles formules suggèrent qu'à une certaine époque de l'histoire humaine, ou dans les sociétés dites primitives, les rapports de parenté assumaient toutes les fonctions sociales, économiques, politiques et religieuses et que, dans certaines circonstances, ces fonctions se seraient émancipées de la parenté et se seraient incarnées dans des rapports sociaux distincts de la parenté – ce que ne confirment nullement les données disponibles sur l'organisation sociale des peuples de chasseurs-cueilleurs.

Pour Lévi-Strauss :

> *Kwakiutl, Nootka, Bella-Bella exploitent à fond […] la souplesse de leur système cognatique et peuvent ainsi travestir toutes sortes de manœuvres socio-politiques sous les oripeaux de la parenté* 19.

L'image fait penser à une certaine forme de marxisme, qui voyait s'avancer, déguisés en problèmes religieux, les intérêts économiques d'une classe sociale montante. Sur cette route, Max Weber ne serait pas loin de Marx [20].

Bien entendu, la parenté fournit souvent les représentations, les valeurs, les schèmes qui permettent de penser certains aspects des rapports politiques et religieux. Ne parle-t-on pas du pape comme du « Saint-Père » et du Christ comme du « fils » de Dieu ? Le chef suprême à Tonga, le *Tu'i Tonga*, d'essence divine, était désigné comme le *Tamai*, le « père » de ses sujets. Plus récemment, la propagande soviétique faisait de Staline « le petit père des peuples » de l'Union soviétique. Ces mots issus du domaine des rapports de parenté et transférés sur

d'autres rapports sont censés attacher à ces personnages occupant ces hautes positions les vertus de bienveillance, de protection, mais aussi d'autorité, de responsabilité que l'on attend d'un père. L'empereur de Chine encourageait (et imposait) la piété filiale au sein des familles et des clans pour que ses sujets apprennent très tôt à respecter leur père et leur mère et à les servir au-delà même de la mort (les degrés de deuil). La piété filiale devait être un apprentissage de l'obéissance que les sujets devaient à l'empereur et à ses représentants.

En cherchant à définir les sociétés « à maisons », Lévi-Strauss visait en fait à éclairer certaines structures complexes de parenté « *qui abandonnent à d'autres mécanismes* […] *le soin de procéder à la détermination du conjoint* [21] ». Mais, en 1983, Lévi-Strauss ne parle plus des systèmes omaha. Dans ses cours de 1978-1979 à propos de la Nouvelle-Guinée, il avait signalé l'existence de nombreux systèmes iroquois à traits omaha (dani, iatmul, manus, etc.), et en 1979-1980, il avait répondu à Alfred Gell qui, dans son livre *Metamorphosis of the Cassowaries* (1975) [22], avait critiqué sa conception des systèmes crow-omaha comme systèmes charnières entre structures élémentaires et complexes. En 1979, pour Lévi-Strauss, les systèmes crow-omaha sont devenus « *la limite inférieure des systèmes complexes* [23] ». Mais par la suite, dans les cours sur les systèmes « à maisons » qui se prolongent jusqu'en 1982 et dans la « Conférence Marc Bloch » (1983), il n'est plus fait référence aux systèmes omaha. Ce qui passe désormais au premier plan, ce sont les systèmes cognatiques, indifférenciés. Or, la nécessité de les étudier avait été annoncée dès 1967, dans la préface à la seconde édition des *Structures élémentaires*. Lévi-Strauss reste donc fidèle à lui-même et à ses objectifs théoriques.

Autre aspect important de ces nouvelles recherches sur les systèmes « à maisons », pour Lévi-Strauss, leur présence dans les sociétés à chefferies sans État (Polynésie) comme dans les sociétés à État dotées de « rois » (Afrique, Madagascar), ou même d'un empereur (Japon), démontrerait clairement qu'« *entre les sociétés dites "complexes" ou "développées" et celles appelées à tort "primitives" ou "archaïques" la distance est moins grande qu'on ne pouvait le croire. Pour la franchir, l'ethnologie doit apprendre à s'aider de l'histoire tout autant que l'histoire peut s'aider de l'ethnologie* [24] ».

Lévi-Strauss ira même, dans l'esprit de cet appel à une collaboration toujours plus étroite entre historiens et ethnologues « *pour édifier les sciences de l'homme ensemble* », jusqu'à déclarer dans son dernier cours au Collège de France (1982) :

> *Il eût été impossible, ou à tout le moins difficile, de dégager les caractères distinctifs de la maison à partir des seules sociétés sans*

> *écriture. Ces caractéristiques sont rendues mieux perceptibles à travers les documents d'archives et les œuvres littéraires qu'ont laissés le Moyen Âge européen, ainsi que les périodes correspondantes ou postérieures en Orient et en Extrême-Orient. Plus près de nous, la problématique de la maison reste vivante chez* […] *Saint-Simon* […] *et dans les usages successoraux du monde paysan en plusieurs régions 25.*

Mais c'est plus que de la collaboration des historiens et des ethnologues que Lévi-Strauss se fait le chantre. C'est la rencontre de l'analyse structurale et de l'histoire qui lui apparaît comme l'élément stratégique de cette (future) collaboration.

> *L'analyse structurale va à la rencontre de l'histoire quand, en deçà des données empiriques, elle atteint des structures profondes qui, parce que profondes, peuvent aussi avoir été communes dans le passé 26.*

Bref, l'analyse structurale a la capacité d'atteindre des structures cachées parce qu'elle cherche à trouver « *le semblable sous le différent* », c'est-à-dire à découvrir des « *invariants* » et à en analyser les transformations possibles (même si toutes n'ont pas été historiquement réalisées).

> *Loin de tourner le dos à l'histoire, l'analyse structurale lui soumet une liste de cheminements concevables entre lesquels l'histoire seule pourra déterminer celui ou ceux effectivement suivis 27.*

Rappelons les traits spécifiques des systèmes « à maisons ». Une « maison » est un groupe social qui n'est ni un clan ni un lignage, mais un groupe de parenté désigné par un nom qui ne se confond pas avec ceux des familles et des individus qui l'incarnent et la reproduisent. À ce nom sont associés des biens matériels et immatériels, un rang et un statut particuliers que les membres de la maison ont la responsabilité collective de perpétuer et de transmettre au sein d'une société hiérarchisée entre des maisons rivales entre elles. Quels sont donc, au niveau des structures de parenté nécessaires au fonctionnement des sociétés « à maisons », les éléments invariants de ces structures ?

Fondamentalement ce sont des structures cognatiques, et de ce fait on devient membre d'une maison aussi bien par les ascendants masculins que féminins. Au sein d'une « maison », les lignées paternelle et maternelle tendent à avoir un poids, sinon égal, du moins important [28]. Les systèmes ne sont ni patrilinéaires ni matrilinéaires puisque les deux principes de descendance peuvent être invoqués quand cela convient. Par ailleurs, les maisons accueillent en leur sein des individus non apparentés ou des alliés qui s'y incorporent du fait

qu'ils y résident et contribuent à sa reproduction. Le critère de (commune) résidence se transforme alors en critère de descendance (fictive).

Une maison, comme tout groupe de « parenté », ne peut se reproduire que par des alliances matrimoniales, celles-ci prenant place à côté d'alliances politiques, militaires, etc., qui ne passent pas nécessairement par l'échange de femmes. D'un autre côté, les alliances matrimoniales au sein d'une société hiérarchisée en maisons de rangs, de statuts, de richesses inégaux se trouvent contraintes de recourir à des stratégies qui permettent aux maisons de conserver leur rang et même de s'élever dans la hiérarchie. Une maison, à cette fin, doit savoir mettre à profit aussi bien les mariages de ses hommes que ceux de ses femmes et diversifier ses alliances par des mariages proches et lointains [29]. Comme chaque groupe est à la fois donneur et preneur de femmes et d'hommes, une stratégie à deux faces s'impose à chaque « maison » dans un monde où les différences de rang contraignent souvent à des unions hypogamiques ou hypergamiques. Dans l'Europe de la noblesse médiévale, selon qu'elles étaient données ou reçues, les femmes emportaient ou apportaient avec elles des titres, des fiefs et d'autres éléments de prestige, de pouvoir et de richesse, et les stratégies d'alliance au sein de l'aristocratie impliquaient des calculs compliqués et à long terme.

Sur un point essentiel, nous ne suivons pas Lévi-Strauss lorsqu'il écrit à propos des systèmes « à maisons » :

> *La règle de filiation ou de descendance, même quand elle existe, n'est pas le facteur pertinent. C'est la primauté du rapport d'échange sur le critère unilinéaire qui explique que les groupes d'échangistes puissent, simultanément ou successivement, pratiquer à leur gré l'exogamie ou l'endogamie* [30].

Resurgit ici la thèse, exposée dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, de la primauté de l'échange sur la descendance, celle-ci étant qualifiée de « *caractère secondaire* » de tous les systèmes de parenté. Nous l'avons déjà critiquée, nous n'y revenons pas ici. En fait, les alliances proches ou lointaines sont toujours nouées entre les « maisons », pour la propre reproduction de chacune d'entre elles et le maintien (ou l'élévation) de sa place dans la hiérarchie entre les maisons. Or, de ce point de vue, la descendance est un facteur aussi « *pertinent* » que l'alliance et, de ce fait, l'alliance ne peut jamais complètement se substituer à la descendance, sauf si celle-ci s'éteint et qu'une autre maison peut, au nom d'alliances proches ou lointaines, venir la perpétuer à son tour. Dans le cas contraire, elle disparaît [31]. La souplesse inhérente aux systèmes de parenté cognatiques, dont la structure est sous-jacente à la plupart des systèmes à maisons, fait que

descendance et alliance, qui pourraient « tirer » dans des sens opposés, sont manipulées pour « tirer » en quelque sorte dans le même sens – perpétuer en toutes circonstances une entité sociale à la fois concrète et abstraite qui transcende le temps et les époques, où vivent ceux qui lui appartiennent plutôt qu'elle ne leur appartient.

Telle est, selon nous, la structure profonde des systèmes « à maisons » sous leur double aspect de système social et de structure de parenté. Or, cette structure peut apparaître dans des contextes historiques différents, contextes des sociétés qui, selon Lévi-Strauss, « *s'ouvrent à l'histoire* ». Comment comprendre cette idée que des sociétés qui sont « dans *l'histoire* » peuvent s'ouvrir ou se fermer « à *l'histoire* » ? La réponse est claire :

> *Toutes les sociétés sont historiques au même titre mais certaines l'admettent franchement, tandis que d'autres y répugnent et préfèrent l'ignorer […]. Des sociétés […] diffèrent moins les unes des autres par des caractères objectifs que par l'image subjective qu'elles se font d'elles-mêmes 32.*

D'où la question :

> *Quand et comment, au lieu de regarder l'histoire comme un désordre et une menace, la pensée collective et les individus voient-ils en elle un outil pour agir sur le présent et le transformer ?*

On ne peut qu'être d'accord avec cette approche de la question de l'histoire, et il serait facile de multiplier les exemples pour l'illustrer, tels les Aztèques, qui vivaient leur histoire dans l'angoisse que le Soleil pourrait cesser d'éclairer le monde si on ne lui offrait pas chaque année le sang des prisonniers de guerre dont on arrachait le cœur pour le lui présenter. Rome, en revanche, croyait à son destin et se donnait huit cents ans pour grandir et éventuellement disparaître. Mais, entre menace mortelle ou promesse d'avenir, quels sont les événements, les faits qui peuvent être interprétés soit dans un sens, soit dans un autre ? Ce ne peut être les événements récurrents de la vie quotidienne des individus ; ce sont des faits qui, en survenant, font pression pour que change quelque chose qui touche à l'organisation de la société, aussi bien à sa structure qu'à sa façon de penser. Or, de tels faits peuvent provenir soit de l'intérieur de la société, soit de l'extérieur. Et l'extérieur d'une société peut consister soit en d'autres sociétés qui cherchent à s'étendre au détriment de leurs voisines, soit en la nature qui entoure ces sociétés et que peuvent modifier des changements climatiques et autres.

Ce ne sont donc pas n'importe quels événements qui « forcent » les sociétés à « s'ouvrir » à l'histoire. Lorsque les changements auxquels

elles sont confrontées ont mûri en leur sein, s'ouvrir à l'histoire revient à s'ouvrir à soi-même, et agir soit pour accepter ces changements, soit pour les combattre et s'efforcer de revenir à l'ordre (social et/ou cosmique) qui dominait auparavant.

L'histoire n'est donc pas une succession d'occurrences contingentes, contrairement à ce qu'affirmait Lévi-Strauss à la fin du deuxième volume des *Mythologiques*, en 1967 :

> *L'analyse structurale ne récuse pas l'histoire. Bien au contraire, elle lui concède une place de premier plan : celle qui revient de droit à la contingence irréductible sans laquelle on ne pourrait même pas concevoir la nécessité* [33].

En fait, tous les événements historiques ne sont pas contingents au même degré et tous n'ont pas la capacité de toucher aux structures qui fondent l'organisation d'une société. Seuls certains, nés au cours de l'évolution même de cette société (telle la Révolution française), ou survenant de l'extérieur (comme l'invasion de l'Amérique par les Européens), ont cette capacité. Il existe donc, parmi tous les événements qui font la vie des sociétés et celle de leurs membres, des événements qui ont une force d'action structurale, c'est-à-dire qui possèdent la capacité d'atteindre les structures des sociétés et leur mécanisme interne de reproduction. Cette force d'action sur les structures peut demander des siècles pour s'accumuler, tels les millénaires qu'il a fallu à l'humanité pour domestiquer les plantes et les animaux, et s'engager dans des formes diverses d'agriculture et d'élevage. Plus rapides furent les effets du développement de la production industrielle de masse et du capitalisme en Europe occidentale au XIXe siècle, sans parler des effets, sur un autre plan, des révolutions anglaise, américaine et française. Tous ces « événements » historiques ont entraîné des changements irréversibles au cœur des sociétés comme entre elles. Certes à toute époque, certaines sociétés ont résisté pour ne pas changer, mais résister c'est changer. Et bien des formes de résistance ne parviennent pas à arrêter le changement – telle la danse du Soleil qui se répandit parmi les Indiens des plaines d'Amérique du Nord pour conjurer la disparition des troupeaux de bisons systématiquement décimés par les colons européens dans leur avancée vers l'ouest.

Même si en 1983, s'adressant aux historiens et leur proposant la collaboration de l'anthropologie structurale, Lévi-Strauss n'oppose plus, comme en 1966, structure et événement, il continuera de penser que les événements historiques sont des occurrences relevant de la contingence (1988) : « *L'événement dans sa contingence m'apparaît comme une donnée irréductible* [34]. »

Nul ne saurait nier que tout événement a une dimension

contingente. Mais un événement recèle également des aspects qui le rattachent aux structures de la société, qui y plongent leurs racines. Tout événement est un mixte de contingence et de nécessité, et c'est le rapport existant entre ces deux parts de lui-même qui fait que l'événement est ou n'est pas susceptible d'agir sur les structures de la société, possède ou ne possède pas une « force de frappe » structurale. L'introduction de la pomme de terre en Europe au XVIIe siècle en provenance de l'Amérique indienne a évidemment modifié l'économie agricole et l'alimentation des Européens, mais elle n'a pas touché aux structures politiques et sociales des monarchies d'Ancien Régime. Lévi-Strauss a toujours négligé d'analyser la diversité des types d'événements qui s'entrecroisent chaque jour au sein des sociétés : événements quotidiens et récurrents, événements non récurrents mais prévisibles, événements imprévisibles, événements qui affectent les individus seuls ou agissent sur les structures de la société, etc. Construire une telle typologie est nécessaire et les anthropologues sont tout autant intéressés que les sociologues et les historiens.

Il faut savoir aussi que les événements qui ont capacité d'atteindre les structures sociales et mentales d'une société produisent souvent des changements irréversibles. On peut distinguer deux types de changements irréversibles : les changements *dans* les structures d'une société, et les changements *des* structures de la société. Les événements à forte efficacité structurale agissent sur les sociétés et les font « évoluer » de façon souvent irréversible, mais ces évolutions ne signifient pas qu'il existerait des « lois d'évolution » ou de « développement » des sociétés qui les pousseraient dans le même sens et vers le même but à des vitesses inégales. (On reconnaît là les thèses de l'évolutionnisme du XIXe siècle, mais aussi de la vulgate marxiste qui a fleuri à l'époque du « triomphe » du socialisme en Russie, en Chine et dans les autres pays du bloc communiste.)

L'irréversibilité de certaines transformations historiques signifie que s'amorcent après elles une histoire et une évolution nouvelles. Mais une transformation à effets irréversibles n'ouvre pas à un seul futur, à un seul avenir possibles. Elle ouvre toujours sur plusieurs possibles. Plusieurs ne signifie d'ailleurs ni une infinité ni un nombre considérable de possibles, dans la mesure où les possibles nouveaux en question plongent leurs racines, au-delà des interprétations et des actions des individus et des groupes, dans la structure sociale nouvelle qui a succédé à l'ancienne. Quoi qu'il en soit, certains événements ont pour effet d'éliminer certaines composantes de certaines structures et d'obliger à les remplacer par d'autres rapports sociaux : ce qui revient à ouvrir à de nouveaux possibles. Comme les structures ne changent pas d'elles-mêmes, ce sont bien les hommes qui les transforment et les remplacent. Et l'on se déclarera en plein accord avec Lévi-Strauss

lorsqu'il critique ceux qui « *mettent à la place de l'histoire réelle et concrète des grandes lois de développement qui n'existent que dans* [leur] *pensée* [35] ». Mais cette critique vise ceux qui font de l'histoire un mythe au service de leurs idéaux ou de leurs intérêts. Or, cet usage de l'histoire n'est pas celui des historiens. Pour eux comme pour les ethnologues, la connaissance des sociétés passées ou présentes exige de mettre à distance et de soumettre à la critique tous les présupposés que leur société d'origine porte sur elle-même comme sur le passé et le présent des autres sociétés. Sans ce travail sur soi, l'histoire et l'anthropologie n'ont aucune chance de devenir ce qu'historiens et ethnologues attendent d'elles, qu'elles s'affirment comme sciences de l'homme.

Ce qui précède permet de mesurer combien demeure floue et inadéquate la formule de l'« ouverture » de certaines sociétés à l'histoire quand les autres se refuseraient à le faire. Quoi qu'il en soit, après avoir déclaré en 1965 que les sociétés à systèmes de parenté crow-omaha ou iroquois étaient des sociétés qui s'« ouvraient » à l'histoire, Lévi-Strauss envisage cette fois le cas des systèmes « à maisons ».

À la recherche de sociétés « à maisons », Lévi-Strauss avait entrepris un tour du monde qui l'avait mené de l'Indonésie à l'Afrique en passant par la Mélanésie, la Polynésie, la Micronésie et Madagascar. Il identifiera des sociétés « à maisons » en beaucoup de lieux où on en avait déjà connaissance, en Polynésie et à Madagascar par exemple, c'est-à-dire dans toute l'aire d'expansion des populations dites austronésiennes qui avaient quitté le sud de la Chine et de Taiwan vers 3000 avant notre ère et avaient accompli la plus grande migration de tous les temps, les menant pour certains jusqu'à l'île de Pâques et pour d'autres à Madagascar. Or, les Austronésiens avaient emporté avec eux des systèmes de parenté qui, on le sait maintenant, comportaient la distinction entre cousins croisés et cousins parallèles, et étaient probablement de type dravidien. Au cours de leurs migrations, leurs systèmes de parenté se seraient progressivement transformés en systèmes cognatiques en changeant les cousins croisés en germains, entre lesquels le mariage devint donc interdit, et en éliminant également, aux générations ascendantes et descendantes, la différence entre lignes directes et collatérales.

En même temps, les populations austronésiennes avaient emporté avec elles des systèmes politiques à « chefferies », où le pouvoir était exercé par des hommes considérés comme les « pères » des groupes locaux et qui étaient censés posséder en eux un élément divin, leur *mana*, transmis par les femmes. D'où, dans beaucoup de sociétés

polynésiennes, à Samoa, à Tonga, la représentation que les femmes sont, sur le plan religieux, plus proches des ancêtres et des dieux et sont d'un rang supérieur à celui des hommes, de leurs frères ; d'où l'importance des parents maternels au sein de systèmes devenus cognatiques, alors que le pouvoir politique est exercé par les hommes. Lévi-Strauss avait donc extrait de ces données ethnographiques l'indication de l'importance des rapports entre paternels et maternels dans la structuration et les conflits des sociétés « à maisons ».

Mais un seul critère, nous l'avons vu, ne suffit pas à transformer des sociétés à clans patrilinéaires ou matrilinéaires en sociétés, sinon à « maisons », mais où une forme de « maisons » est en train de cristalliser [36]. Sans compter que Lévi-Strauss, ce faisant, ne prend pas en compte le fait que la majorité des populations de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée, où il pensait identifier des embryons de « maisons », sont des populations d'origine non austronésienne, les plus anciennes populations de ces régions, qui ont précédé l'arrivée des Austronésiens de plus d'une dizaine de milliers d'années. Or les systèmes de parenté de ces sociétés non austronésiennes étaient des formes transformées de systèmes dravidiens, devenus diverses variantes de systèmes de type iroquois, comportant donc toujours la distinction entre croisés et parallèles, et autorisant ainsi l'échange direct des femmes, mais le plus souvent en interdisant le renouvellement avant deux, trois, voire quatre générations (systèmes des Yafar, des Umeda [37]). Or, on s'en souvient, pour Lévi-Strauss, les systèmes iroquois relèvent de la catégorie des systèmes semi-complexes [38] avec lesquels, comme il l'écrivait en 1967 dans « The Future of Kinship Studies », « *history comes to the foreground in the life of simple societies* [39] », des sociétés au sein desquelles l'histoire serait passée au premier plan de leur vie. Or, les Umeda ou les Yafar de Nouvelle-Guinée n'étaient guère « *ouverts à l'histoire* » quand Alfred Gell et Bernard Juillerat les avaient étudiés.

Mais, à cette époque, Lévi-Strauss ne pouvait savoir que les sociétés mélanésiennes peuvent être réparties en deux groupes, celles où le pouvoir est exercé par des « grands hommes », des grands guerriers et des maîtres des rituels d'initiation, et les sociétés à « *big men* », où le pouvoir repose sur l'accumulation de richesses matérielles (cochons, coquillages venus de la côte, plumes d'oiseaux de paradis, haches cérémonielles, etc.) et de femmes entre les mains de chefs de certains lignages au sein de leurs clans.

Toutes ces sociétés, à grands hommes ou à *big men*, sont dotées de systèmes de parenté de type iroquois, la plupart à principe de descendance patrilinéaire, certains autres étant à structure cognatique (les Telefolmin). On a pu constater que les règles de mariage, de l'alliance, différaient et même s'opposaient entre les sociétés à grands hommes et celles à *big men*. Dans les premières, l'échange direct des

femmes était la règle dans la génération d'Ego, mais le renouvellement de cette alliance était interdit pour deux générations ou plus. Dans les sociétés à *big men*, l'échange direct des femmes était interdit pour pouvoir épouser au loin et multiplier les partenaires et alliés au sein du réseau intertribal des échanges cérémoniels compétitifs de type potlatch, où se trouvaient impliquées toutes les tribus d'une vaste région dont chacune ne connaissait même pas toutes les autres. Ces sociétés étaient donc ouvertes à des échanges multiples qui se reproduisaient périodiquement entre elles, ce qui ne les empêchait pas de se faire la guerre, mais dans aucune d'entre elles on ne trouvait de « maisons » – et encore moins dans les sociétés à « grands hommes ».

Les recherches des ethnologues travaillant en Nouvelle-Guinée depuis 1982 auront donc permis de résoudre des problèmes que Lévi-Strauss signalait dès 1978-1979 sans parvenir à y répondre [40]. C'est ainsi qu'après avoir fait la remarque très importante que « *la notion d'échange (cérémoniel) jouit dans ces sociétés d'une sorte de priorité sur celles de descendance et de filiation* », il énumère les problèmes qu'il continue de se poser :

> *Le premier de ces problèmes touche à la définition des nomenclatures de parenté. Celles de Nouvelle-Guinée se rangent difficilement dans les catégories admises. On hésite souvent pour décider si tel système est de type « hawaïen » ou « iroquois » [41].*

Or, ce qui faisait, à l'époque, classer comme « hawaïen » un système de parenté était le fait qu'en G_0 la différence entre cousins croisés et parallèles était annulée (comme dans les systèmes de type véritablement hawaïen), ce qui obligeait à épouser des cousins croisés du 2_e ou du 3_e degré. De fait, les systèmes en question étaient donc iroquois et non hawaïens, mais dotés d'une règle de mariage interdisant la reproduction des mêmes alliances à la génération suivante, comme c'est le cas dans les systèmes relevant pleinement des structures élémentaires. C'est en cela que tenait la réponse au second problème que Lévi-Strauss se posait à propos de la Nouvelle-Guinée :

> *Un autre problème concerne la dysharmonie qu'on observe en Nouvelle-Guinée entre les nomenclatures et les règles du mariage. Au risque de trop simplifier on pourrait presque dire que ce sont les systèmes « omaha » qui s'accompagnent de préférences « iroquoises » et les systèmes « iroquois » de prohibition « omaha » [42].*

Avec cette seconde hypothèse, Lévi-Strauss n'était pas loin des conclusions que les spécialistes de la Mélanésie tirent aujourd'hui de leurs données [43]. Mais conclure, comme Lévi-Strauss le fait, que ces systèmes étaient iroquois à prohibition « omaha », revenait à affirmer

que des traits « omaha » existent au sein de systèmes non omaha. Lévi-Strauss n'explorera pas plus avant ce problème que Thomas Trautmann, Peter Whiteley, Robert Barnes et d'autres chercheurs, dont nous-même, ont posé et en partie résolu [44].

Prenons un dernier exemple qui montre combien la coopération avec les historiens, la reconstruction de l'histoire de ces sociétés avec l'aide de ceux de leurs membres qui en préservaient la mémoire, bref, ce que Lévi-Strauss appelait de ses vœux en 1983, ont éclairé d'une façon certes différente de la sienne un problème insolite, posé par l'existence à Tonga de deux théories du processus de fabrication des enfants, et qu'avait fait connaître un article important de Garth Rogers [45].

Le royaume de Tonga, qui s'étend sur cent soixante-neuf îles du Pacifique, était l'une des sociétés polynésiennes les plus stratifiées avec Hawaï et Tahiti. Il y régnait une discrimination absolue entre la masse des gens du commun (les *Tua*) et les *Eiki*, les nobles qui possédaient rangs et titres, et à la tête desquels on trouvait les *sino'i eiki*, les « chefs-dans-le-corps », qui possèdent en eux une part divine et tiennent leurs rangs de leur proximité généalogique avec le *Tu'i Tonga*, le chef suprême de Tonga. La société correspondait aux critères d'une société « à maisons » selon Lévi-Strauss. Les nobles étaient à la tête d'une *Kainga*, d'un groupe de gens apparentés selon des principes cognatiques, mais aussi de clients, de protégés qui résidaient sur la même terre, en exploitaient les ressources et étaient soumis à l'autorité du chef. Celui-ci, appelé *tamaï*, père, disposait d'un pouvoir quasi absolu sur la vie et les biens des membres de sa *Kainga*.

Or, à Tonga, deux théories coexistaient pour expliquer la fabrication des enfants. L'une, en accord avec la structure cognatique du système de parenté, expliquait que l'homme fabrique les os de son enfant avec son sperme, la femme fabrique sa chair et son sang avec son sang (menstruel), et l'âme de son enfant est un don des ancêtres. L'autre théorie expliquait que le corps entier de l'enfant, ses os, sa chair, son sang, sa peau, provient de la mère. Le sperme du père ne contribue donc pas à la fabrication de l'enfant. Son rôle est de bloquer, par des coïts répétés, le sang menstruel dans le corps de la femme. Un caillot se forme alors qui se transforme en embryon par l'intermédiaire du *Tu'i Tonga* (lui-même descendant d'une union de Tangaloa, le grand dieu des Polynésiens, et d'une noble tongienne) ou d'un dieu. Le mari, dans cette version, s'efface comme géniteur. À sa place, c'est le *Tu'i Tonga* qui, à l'aide de son souffle divin, véritable semence « *pneumatikos* », selon l'expression de F. Douaire-Marsaudon [46], féconde toutes les femmes de son royaume.

Ce second modèle est à l'évidence une transformation du premier. Il exclut complètement les hommes (ordinaires) de l'engendrement de

leurs enfants, et exalte plus encore que le premier les capacités créatrices des femmes, et, partant, l'importance, par rapport aux preneurs, des donneurs de femmes, donc des lignes maternelles. Lévi-Strauss, qui connaissait ces faits, les interprète de la façon suivante :

> *Il est clair que dans ce* [dernier] *cas, chaque individu reçoit sa substance organique exclusivement de sa lignée maternelle, mais il ressort aussi des témoignages indigènes qu'en contrepartie les paternels détiennent l'autorité familiale, le pouvoir politique et le contrôle social. Le naturel serait donc tout entier d'un côté, le culturel tout entier de l'autre* 47.

Or, il est clairement établi maintenant, par les travaux de l'historien tongien Fula Helu-Aité notamment, que la seconde version est plus récente que l'autre et est apparue au cours des transformations sociales et idéologiques qu'a connues le système politique tongien quand, à la suite de plusieurs tentatives partiellement réussies, puis remises en question par d'autres maisons nobles, une lignée de chefs s'éleva définitivement au-dessus des autres et prit le nom-titre de *Tu'i Tonga*. C'est alors que, dans cette lignée, la succession du titre de *Tu'i Tonga*, qui, auparavant, passait de frère en frère, passa désormais en ligne directe de père en fils. C'est à la même époque que les gens du commun ont été de moins en moins considérés comme des parents lointains des nobles, et de plus en plus comme des sujets sur lesquels les nobles avaient droit de vie et de mort et prélevaient un tribut en produits et en travail. Le processus de formation d'une caste-classe fermée sur elle-même avait franchi un grand pas 48.

En s'élevant définitivement au-dessus des autres *Kainga* nobles, le *Tu'i Tonga* devint un quasi-dieu capable de féconder par son souffle spermatique toutes les femmes du royaume et d'être (dans l'imaginaire) le père de tous les enfants qui naissaient de leurs ventres, de même que, par les rites qu'il célébrait, il assurait la fécondité de la terre que ses sujets cultivaient et de la mer où chaque jour ils allaient pêcher. Rien à voir, donc, avec la pseudo-explication structurale de Lévi-Strauss supposant un jeu d'opposition et de corrélation entre le naturel (les femmes), le culturel (les hommes), les donneurs de femmes et les preneurs, etc. Nouvelle illustration du fait que ce sont les transformations des rapports politico-économiques qui réorientent l'exercice de la parenté, imposant des transformations aux structures et aux idéologies de la parenté.

Mais reconnaître cela revient à retourner la vision globale qu'avait Lévi-Strauss de la parenté tout en intégrant les résultats de ses analyses des systèmes crow-omaha et des systèmes « à maisons ». En même temps, cela revient à comprendre pourquoi les rapports

politico-religieux se servent des images et des valeurs associées à l'exercice de la parenté pour se légitimer. Le *Tu'i Tonga* n'est-il pas le *tamai*, le père de tous les Tongiens en même temps que le chef politique suprême au pouvoir presque absolu ? Cela ne signifie pas, comme Lévi-Strauss l'écrivait dans « The Future of Kinship Studies », que le politique ne disposait pas, à Tonga, de langage propre et devait emprunter celui de la parenté pour s'exprimer tout en le subvertissant. Le politico-religieux n'est nulle part totalement confondu avec les rapports de parenté. Il les subordonne à son exercice et en emprunte souvent le langage et les valeurs, comme autant de métaphores de réalités qui n'ont rien à voir avec la parenté.

Il est temps de conclure. La notion de « maison » a, elle aussi, ouvert de nouveaux chantiers. Encore fallait-il les explorer pour être en mesure de poursuivre la tâche.

Après 1983, à la suite de la publication du texte de Lévi-Strauss, des ethnologues, des historiens et même des archéologues entreprirent de réinterpréter leurs données à l'aide du concept de « maison ». En France, Cécile Barraud fut l'une des premières à s'y essayer en publiant son livre sur les Tanebar-Evav de l'île de Kei des Moluques [49]. Jean-Pierre Digard appliqua ensuite le concept de « maison » dans son analyse des Baxtyâri d'Iran [50]. Lévi-Strauss y fera allusion dans son interview avec Pierre Lamaison en 1987. Dans le monde anglo-saxon, en 1995, Janet Carsten et Stephen Hugh-Jones organisèrent une conférence qui donna lieu à la publication d'un ouvrage [51]. En 1996, l'American Anthropological Association organisa un grand symposium qui devait, lui aussi, faire l'objet d'une publication [52].

En France, parmi les historiens, allaient notamment paraître en 1988 l'ouvrage que nous avons déjà cité de Philippe Maurice sur *La Famille en Gévaudan*, puis, en 1990, le livre de Christiane Klapisch-Zuber, *La Maison et le Nom* [53], qui porte un regard nouveau sur la parenté médiévale.

La stimulation intellectuelle induite par la notion de « maison » n'était plus à démontrer.

1. *Id.*, *La Voie des masques*, Paris, Plon, 1979 [2e éd.], p. 19.
2. *Ibid.*, p. 78.
3. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 190.
4. H. J. S. Maine, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, Londres, John Murray, 1861.
5. K. Marx, *Le Capital*, vol. I, tome 1, chapitre II ; M. Godelier, « Économie marchande, fétichisme, magie et science selon Marx dans *Le Capital* », *La Nouvelle Revue de psychanalyse*, II, 1970, p. 197-213.

6. C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 191.

7. Franz Boas publia d'abord en allemand dans les années 1880, puis en anglais jusqu'à sa mort, en 1942.

8. C. Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, *op. cit.*, p. 171. Citation extraite de F. Boas, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, Chicago University Press, 1967, p. 50 *sq.*

9. C. Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, *op. cit.*, p. 173.

10. D. Freeman, « The Family of Iban of Borneo », *in* J. Goody (dir.), *The Development Cycle in Domestic Groups*, New York, Cambridge University Press, 1958 ; « On the Concept of the Kindred », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 91, n° 2, 1961, p. 192-220.

11. K. Schmid, « Zur Problematik von Familie, Sippe une Geschlecht, Haus und Dynastie beim Mittelalterlichen Adel », *Zeitschrift fûr die Geschichte des Oberrheins*, vol. 105, cahier 1, Karlsruhe, G. Braun Verlag, 1957, p. 56 *sq*. Cf. *La Voie des masques*, *op. cit.*, p. 171.

12. C. Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, *op. cit.*, p. 177.

13. « La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss », par P. Lamaison, *Terrain*, n° 9, octobre 1987, p. 34.

14. P. Maurice, *La Famille au Gévaudan au XVe siècle (1380-1483)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1988.

15. Voir à ce propos G. Augustins, *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1989.

16. C. Lévi-Strauss, « Histoire et Ethnologie », *Annales ESC*, n° 38 (6), 1983, p. 1224.

17. *Ibid.*

18. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 191.

19. *Id.*, *La Voie des masques*, *op. cit.*, p. 173.

20. *Id.*, « Histoire et Ethnologie », *Annales ESC*, article cité, p. 1225. « *Dans les sociétés dites complexes ou semi-complexes, l'idéologie décolle plus nettement de l'infrastructure*. »

21. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. IX.

22. A. Gell, *Metamorphosis of the Cassowaries : Umeda Society, Language and Ritual*, Londres, Athlone Press, 1975.

23. C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 212.

24. *Id.*, « Histoire et Ethnologie », article cité, p. 1226.

25. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 240.

26. *Id.*, « Histoire et Ethnologie », article cité, p. 1227.

27. *Ibid.*, p. 1229.

28. *Ibid.*, p. 1222. « *Détourné à des fins politiques, le langage de la parenté oblitère en partie la distinction entre ligne paternelle et ligne maternelle*. »

29. *Ibid.* « *Ces systèmes éludent la distinction entre exogamie et endogamie*. »

30. *Ibid.*

31. Voir la descendance des Bourbons et de leurs différentes branches depuis que cette maison fut fondée au XIIIe siècle par Robert de Clermont, sixième fils de Saint Louis (Louis XI).

32. *Id.*, « Histoire et Ethnologie », article cité, p. 1218.

33. *Id.*, *Du miel aux cendres*, *op. cit.*, p. 408.

34. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 176.

35. *Ibid.*, p. 175.

36. Lévi-Strauss fera plusieurs fois cette suggestion dans « La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss ». « *Quelque chose qui serait tout près d'exister, l'embryon de cela, quelque chose qui sort des catégories traditionnelles sans avoir encore acquis cette structure bien définissable* » (p. 34).

37. B. Juillerat, « Terminologie de parenté yafar. Étude formelle d'un système dakota-iroquois », *L'Homme*, vol. 17, n° 4, 1977, p. 71-81.

38. C. Lévi-Strauss, dans *Paroles données*, cite le livre de A. Gell, *Metamorphosis of the Cassowaries*, en décrivant le système umeda comme une forme rudimentaire de système omaha et à nomenclature générationnelle. Or c'est un système iroquois avec des traits omaha comme il y en a beaucoup en Nouvelle-Guinée mais qui autorise l'échange direct avec des non-parents dans la génération d'Ego et autorise le renouvellement de ces alliances au bout de quatre générations (et non deux comme l'écrit Lévi-Strauss). On n'est donc pas devant un système omaha rudimentaire puisque l'échange direct de femmes est toujours la règle de base.

39. C. Lévi-Strauss, « The Future of Kinship Studies », article cité, p. 20.

40. M. Godelier et M. Strathern, *Big Men and Great Men*, *op. cit.*

41. C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 205.

42. *Ibid.*

43. Cf. *Big Men and Great Men*, *op. cit.*

44. Cf. T. Trautmann et P. Whiteley (dir.), *Crow-Omaha. New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, *op. cit.*

45. G. Rogers, « The Father's Sister Futa-Helu is Black. A Consideration of Female Rank and Power in Tonga », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 86, 1977, p. 157-182.

46.

F. Douaire-Marsaudon, « Le bain mystérieux de la Tu'i Tonga Fefine. Germanité, inceste et mariage sacré en Polynésie occidentale (Tonga) », *Anthropos*, n° 97 (2), 2002, p. 147-162, 519-528.

47. C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 219 (année 1979-1980).

48. F. Douaire-Marsaudon, « Le meurtre cannibale ou la production d'un Homme-Dieu », *in* M. Godelier et M. Panoff (dir.), *Le Corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Amsterdam, Archives contemporaines, 1998, p. 137-167 (réed. Paris, CNRS Éditions, 2009).

49. C. Barraud, *Tanebar-Evav, une société de maisons tournées vers le large*. Cambridge, Cambridge University Press, et Paris, Maison des sciences de l'homme, 1979.

50. J.-P. Digard, « Jeux de structures, segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran », *L'Homme*, n° 102, 1987, p. 12-53.

51. J. Carsten et S. Hugh-Jones, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

52. R. A. Joyce et S. D. Gillespie (dir.), *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2000.

53. C. Klapisch-Zuber, *La Maison et le Nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

Derniers textes

(1983-2000)

« Lectures croisées » (1983)

Ce texte s'inscrit dans le droit fil de la « Conférence Marc Bloch ». Lévi-Strauss y analyse des données tant historiques qu'ethnographiques relevant de quatre sociétés aristocratiques, issues d'époques et de régions différentes : le Japon médiéval impérial, les grandes chefferies de Fidji du XIXe siècle, le royaume unifié de l'Imerina, instauré à Madagascar, à la fin du XVIIIe siècle, par le roi Andrianampoinimerina, et le royaume Lovedu en Afrique du Sud qui, à la même époque, vit la succession à la royauté s'opérer de femme à femme alors qu'elle passait jusqu'alors de père en fils.

Le but de Lévi-Strauss est de repérer, dans tous ces matériaux, « *un schème sous-jacent commun à plusieurs royautés archaïques et révélateur de la façon dont les structures de la parenté s'organisent ou se réorganisent quand émergent en leur sein des formes rudimentaires de l'État* [1] ».

Passons sur le terme « *archaïque* » pour désigner le Japon du XIe siècle [2] ou le royaume Imerina du XVIIIe. L'important est d'isoler ce schème sous-jacent commun. Lévi-Strauss le définit par deux aspects. Le premier est l'existence de stratégies matrimoniales au niveau des familles régnantes qui jouent sur les deux formes d'alliance matrimoniale, les mariages proches avec des cousins croisés, et les mariages lointains. Dans le *Genzji Monogatari*, roman rédigé au XIe siècle, et dans l'*Eiga Monogatari*, chronique historique du même siècle, les personnages évaluent les avantages de ces différentes unions de la façon la plus explicite. Mais leurs débats portent également sur la seconde composante de la structure commune que Lévi-Strauss pense avoir dégagée, le rôle fondamental des donneurs de sœurs et de filles, des parents maternels, dans les processus de succession mais aussi de manipulation du pouvoir royal.

À Madagascar, à la fin du XVIIIe siècle, après avoir étendu son hégémonie sur une grande partie de l'île et réunifié en un seul les quatre royaumes que son bisaïeul, fidèle au principe de la succession agnatique, avait, à la fin du XVIIe siècle, partagés entre ses quatre fils, Andrianampoinimerina réforma la succession au trône pour la réserver à la descendance de ses sœurs. La même réforme fut introduite, à la même époque, en Afrique du Sud dans le royaume Lovedu. Dans les deux cas, derrière les femmes qui occupaient le trône royal, c'étaient, selon Lévi-Strauss, leurs frères, leurs oncles maternels ou les hommes de la maison noble qui fournissaient des maris à ces reines qui géraient le pouvoir politique. Lévi-Strauss se sent ainsi en droit d'affirmer que le comparatisme tel qu'il le pratique pousse l'analyse à un niveau suffisamment profond pour qu'apparaissent des structures récurrentes au sein de cultures différentes et, à certains niveaux,

incomparables entre elles.

La même année, en 1983, à l'occasion d'un hommage à Louis Dumont [3], il reprenait l'analyse d'un des aspects de la structure qu'il avait mise en évidence, la stratégie dite des mariages rapprochés.

« Du mariage dans un degré rapproché » (1983)

Le texte a été rédigé, nous explique son auteur lui-même, à la suite de sa lecture du « beau livre » de Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athéna* [4] (1981). Celle-ci se posait la question suivante :

> *Si seule compte l'hérédité paternelle, comment expliquer l'existence à Athènes d'une loi interdisant toute union entre enfants nés d'une même mère mais de pères différents* [5] *?*

C'est à cette question que Lévi-Strauss a voulu répondre en cherchant d'abord d'autres exemples du même phénomène dans la littérature ethnologique. Sur deux pages, dix-huit sociétés d'Afrique, de Polynésie, de Timor, de Nouvelle-Guinée sont mentionnées et, dans chaque cas, Lévi-Strauss prétend retrouver, sous une forme ou une autre, l'application du même principe : les règles de prohibition de l'inceste seraient plus strictes du côté maternel que du côté paternel, y compris dans les sociétés « de droit paternel ». Impossible, bien sûr, de vérifier pas à pas. Il nous faut croire l'auteur sur parole.

Lévi-Strauss en vient aux explications théoriques susceptibles de rendre compte de mariages dans un degré rapproché, et même très rapproché, qu'on retrouverait aussi bien dans certaines sociétés tribales de Nouvelle-Guinée que dans plusieurs royaumes d'Afrique ou de Polynésie, tel le mariage entre le *Tu'i Tonga* et sa sœur mentionné dans les annales du royaume.

La première hypothèse est que nous aurions affaire à des sociétés qui « *défavorisent les cycles longs dans les échanges soit au profit de cycles courts (depuis le mariage par échange jusqu'à l'inceste royal avec la demi-sœur agnatique en passant par le mariage avec la cousine croisée patrilatérale), soit au profit d'alliances entièrement nouvelles qu'on peut considérer comme des cas limites de cycles longs* [6] ».

Difficile pourtant de considérer une alliance entièrement nouvelle, qui peut être ou non le début d'un cycle, court ou long, comme un cas limite de cycle long. Mais, finalement, l'explication proposée par Lévi-Strauss se trouve ailleurs, « *dans le pouvoir respectif des paternels et des maternels ou pour parler plus exactement des preneurs et des donneurs* […]. *Comme preneur un groupe se sert de ses hommes pour renforcer sa position, comme donneur il se sert de ses femmes et cela, quel que soit le mode de filiation* [7] ».

Lévi-Strauss, après cette affirmation (« *quel que soit le mode de filiation* »), en ajoute une autre, de portée générale encore, et qui appelle bien des réserves :

> *Les sociétés en question ne se distinguent pas les unes des autres par des modes particuliers de filiation ou de descendance. À des degrés divers elles relèvent toutes de ce que j'ai proposé d'appeler systèmes indifférenciés : ceux où les éléments du statut personnel, les droits et les obligations héréditaires se transmettent* indifféremment *dans l'une ou l'autre ligne ou dans les deux, ce qui n'empêche pas qu'on puisse les penser comme distinctes* 8.

Bref, tous ces systèmes seraient dans leur fond des systèmes cognatiques et, s'ils ne l'étaient pas à l'origine, ils le sont devenus par la relation instable qui s'y établit entre preneurs et donneurs, et par les enjeux qui les opposent. Les aspects patrilinéaires ou matrilinéaires des systèmes seraient des phénomènes de surface, des « *pseudomorphes* », « *parce que la règle de filiation ou de descendance, même quand elle existe, n'est pas le facteur opérant* 9 ».

Lévi-Strauss, à nouveau, réaffirme la thèse qu'il réitère depuis *Les Structures élémentaires de la parenté*, celle du primat de l'alliance sur la filiation ou la descendance, ce qui expliquerait que les mêmes groupes puissent à la fois pratiquer l'endogamie la plus proche (pour consolider leur position) et l'exogamie des mariages au loin (pour conquérir de nouveaux avantages), d'où un double jeu d'ouverture et de fermeture :

> *Grâce à l'un on s'ouvre à l'histoire et on exploite les ressources de la contingence, tandis que l'autre assure la conservation ou le retour régulier des patrimoines, des rangs et des titres* 10.

La réponse à la question de Nicole Loraux était donc trouvée. Toutes les sociétés connaissent des rapports instables entre preneurs et donneurs de femmes, entre paternels et maternels. Tous les groupes ont intérêt à pratiquer à la fois des mariages proches et des mariages lointains. Épouser sa demi-sœur est le mariage au plus proche degré. Quand les paternels l'emportent sur les maternels, le mariage avec une demi-sœur de même père est interdit. Quand les maternels l'emportent sur les paternels, le mariage entre enfants de même mère et de pères différents est autorisé. C'était le cas à Sparte, selon le témoignage de Philon. Et Lévi-Strauss d'évoquer la position privilégiée des femmes à Sparte, la liberté de leurs mœurs aux yeux des Athéniens.

Lévi-Strauss saisit l'occasion pour sonner la charge contre ses collègues anglo-saxons, qui se seraient « ingéniés » à multiplier les principes de descendance, unilinéaire, bilinéaire, ambilinéaire, etc. Or, il ne s'agirait là que de faits de surface. Le fond de tous les systèmes serait indifférencié. Ce sont les conflits d'intérêts et les rapports de force entre donneurs et preneurs de femmes qui feraient que le système prend la forme (la pseudoforme) de système à principe patri-

ou matrilinéaire. L'échange, les rapports entre donneurs et preneurs, tel serait donc le cœur de tous les systèmes. Les principes de descendance sont alors définitivement relégués à la seconde et dernière place, puisqu'ils sont engendrés par des rapports de force au sein des échanges matrimoniaux et en sont des sous-produits, des pseudomorphes [11].

Nous ne pouvons être d'accord avec ces analyses et ces conclusions, et cela pour plusieurs raisons. Bien entendu, des tensions existent, dans tous les systèmes de parenté, entre donneurs et preneurs. Toutefois, l'enjeu premier n'est pas le renouvellement ou non des alliances mais l'appropriation, l'appartenance des enfants qui naissent de ces alliances et auxquels seront transmises des réalités sociales, matérielles et immatérielles, indispensables à la perpétuation des groupes qui s'approprient les enfants. Sauf dans une minorité de systèmes fortement cognatiques, les droits et les devoirs héréditaires ne se transmettent jamais « indifféremment » dans l'une ou l'autre ligne, paternelle ou maternelle.

Mais le problème, en dernière analyse, n'est pas là. L'explication que donne Lévi-Strauss des mariages très rapprochés par les rapports de force entre donneurs et preneurs est récusée par l'exemple des mariages entre frère et sœur de même père et de même mère chez les anciens Égyptiens ou les anciens Perses. Dans ces sociétés, le père et la mère n'interdisent pas à leurs fils et filles de s'épouser. Au contraire, les mariages frère-sœur – on l'a dit – sont socialement les plus valorisés dans la mesure où ils reproduisent, parmi les humains, les unions que les dieux pratiquent entre eux et qui sont à l'origine des premiers hommes. L'existence de telles unions a toujours profondément embarrassé Lévi-Strauss. Si on épouse sa sœur ou son frère et que cette union la plus endogame qui soit est socialement la plus valorisée, alors la théorie selon laquelle la parenté est fondée sur l'échange des femmes par les hommes (et non le contraire) et que les unions « consanguines » menacent et détruisent la société, replient chaque famille sur elle-même, etc., cette théorie, donc, n'a plus valeur universelle mais relative et se trouve confrontée à des faits qu'elle ne peut intégrer. D'où ces pseudo-explications que de telles unions seraient la pointe extrême de l'endogamie, qui permettrait de consolider des avantages acquis, ou que, dans ces unions, on épouserait la sœur aînée mais pas la cadette, ce qui manifesterait une figure extrême des rapports d'aîné à cadet, etc.

En fait, les mariages frère-sœur mettent en cause l'hypothèse que la parenté repose universellement sur l'échange des femmes entre les hommes, mais ne remettent pas en cause le fait universel de la prohibition de l'inceste, auquel Lévi-Strauss a accroché toute son interprétation de la parenté humaine et dont il avait tiré l'argument

que l'échange (des femmes) était le principe essentiel des systèmes de parenté et la descendance un aspect secondaire. En vertu de ces systèmes, l'inceste père-fille et l'inceste mère-fils sont interdits, mais l'union d'un frère et d'une sœur est pensée comme rapprochant les humains des dieux.

Ces mariages puisent leurs racines dans la vision religieuse que ces sociétés ont de l'univers, des dieux et des humains. Rien d'« aberrant », aucun « égoïsme consanguin » dans ces unions, mais au contraire la volonté de participer au divin, de contribuer par ces unions à apporter leur soutien à la reproduction de l'ordre cosmique et social, un ordre de part en part surnaturel, imaginaire et concret.

Quoi qu'il en soit de ce débat, en reposant le problème de la nature et de l'origine des mariages dans un degré rapproché, Lévi-Strauss a de nouveau suscité toute une série de recherches qui se poursuivent aujourd'hui et ont donné lieu à d'importantes publications [12]. Mais Lévi-Strauss, dans ce court texte sur les mariages dans un degré rapproché, aura négligé une fois encore le rôle des religions dans la structuration des rapports de parenté. Sans le système des castes et la pratique de l'endogamie, associés à l'hindouisme, les systèmes dravidiens du sud de l'Inde auraient-ils la structure qui est la leur et qui a perduré jusqu'à nos jours ? Sans le christianisme et la valeur accordée par cette religion à la monogamie et au mariage comme union de deux êtres devant Dieu « pour ne faire qu'une seule chair », la famille nucléaire serait-elle devenue le paradigme de la famille en Occident ?

La « deuxième » des trois conférences de Lévi-Strauss prononcées à Tokyo (1986)

Au printemps de 1986, Lévi-Strauss, invité au Japon par la fondation Ishizaka, prononce trois conférences, dont la deuxième traite en partie de problèmes liés à la parenté. La première évoque « La fin de la suprématie culturelle de l'Occident », affirmation qui dut plaire en Asie. La deuxième aborde « Trois grands problèmes contemporains : la sexualité, le développement économique et la pensée mythique ». La troisième, la « Renaissance de la diversité culturelle : ce que nous apprend la civilisation japonaise ».

Ces conférences ne furent jamais publiées en France du vivant de leur auteur, et ne parurent que deux ans après son décès, en 2011, sous le titre : *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Dans la deuxième conférence, sous le générique « la sexualité », Lévi-Strauss aborde les problèmes que posaient, dès cette époque, aux sociétés occidentales l'introduction de nouvelles technologies permettant à des couples stériles d'avoir des enfants en recourant aux services d'une « mère de substitution », comme disent les Anglo-Saxons (*a surrogate mother*), mais aussi la revendication des couples homosexuels de satisfaire leur désir d'enfant en revendiquant un statut légal pour les familles qu'ils désiraient fonder.

En 1986, ces problèmes, qui exigeaient pour qu'on leur trouve une solution une évolution du droit et des mentalités, faisaient déjà l'objet de vifs débats, d'affrontements politiques et idéologiques et, de ce fait, d'une attention toujours plus grande de la part du public. Dans certains pays, les Pays-Bas, le Canada par exemple, des gouvernements avaient assez rapidement pris position et promulgué des lois afin de répondre à ces problèmes. Ce ne fut pas le cas dans les autres, en France en particulier.

Il est certain que les positions de Lévi-Strauss, qui comportaient une critique des peurs et des préjugés des Occidentaux en ces matières, si elles avaient été connues du public français à cette époque, l'auraient immédiatement placé dans l'œil du cyclone. Sa compétence internationalement reconnue dans le domaine de la parenté, son aura scientifique auraient pesé très lourd en faveur de ceux qui demandaient qu'on leur reconnaisse ces droits [13].

Dans les premières pages de son texte, Lévi-Strauss rappelle le rôle que jouent ou que jouaient les rapports de parenté dans de très nombreuses sociétés humaines et l'importance de l'anthropologie dans l'étude de la parenté. Il souligne que, pour se reproduire, toutes les sociétés doivent pratiquer des règles permettant de déterminer

l'appartenance à la naissance des enfants qui voient le jour au sein de la société, et des règles définissant les formes d'alliances autorisées dans cette société, ce qui suppose des règles pour classer les parents en consanguins et en alliés. Puis, il ajoute que « *toute société doit aussi disposer de mécanismes pour remédier à la stérilité – problème qui se pose de façon très aiguë dans les sociétés occidentales depuis qu'elles ont découvert des moyens pour assister la procréation ou l'obtenir artificiellement* [14] ».

Dès le départ, Lévi-Strauss place donc ces problèmes sur un plan universel. « Comment avoir des enfants quand on ne peut pas en avoir » est un problème qui ne se pose pas aux seuls Occidentaux ni seulement à notre époque. L'humanité lui a déjà apporté des solutions. Une analyse comparée de ces solutions s'impose et peut être utile, dit-il, maintenant qu'il est possible de « *procurer des enfants à un couple dont un des membres – ou les deux – est stérile* » en utilisant diverses méthodes : insémination artificielle, don d'ovule, fécondation *in vitro* avec des spermatozoïdes ou des ovules provenant d'un homme ou d'une femme n'appartenant pas au couple, etc.

Au lieu d'un père et d'une mère, un enfant peut maintenant avoir deux pères (un père social et un homme qui a donné son sperme) et une mère ; ou avoir un père et deux mères, dans le cas où la mère sociale a recours à une mère porteuse. Il pourrait même avoir deux pères et deux mères, etc. On pourrait imaginer un couple où l'homme n'est pas stérile mais où la femme l'est : trois femmes s'associent alors pour faire un enfant, l'une donnant un ovule que l'homme féconde, l'autre portant l'enfant et le mettant au monde, et la troisième, la femme stérile, devenant la mère sociale et légale de l'enfant. Deux femmes homosexuelles peuvent donc avoir ensemble un enfant si l'ovule de l'une, fécondé par un donneur anonyme ou non, est transféré dans l'utérus de l'autre. D'autres possibilités sont également ouvertes par les techniques de congélation de sperme ou d'embryon. Une femme pourrait encore demander à être inséminée avec le sperme de son mari défunt pour continuer à avoir des enfants de lui. Lévi-Strauss évoque même la possibilité qu'une femme décide d'être inséminée par le sperme congelé de son arrière-grand-père : dans ce cas, l'enfant serait à la fois son fils et son grand-oncle, et le fruit d'un inceste non voulu par l'aïeul défunt mais désiré par son arrière-petite-fille.

Lévi-Strauss rappelle avec raison qu'une partie des problèmes qui se posent en Occident vient de ce que, en matière de parenté, les liens biologiques entre un enfant et ses parents l'emportent souvent sur la parenté sociale. Nous ajouterons que cet accent mis sur la filiation biologique ne provient pas d'une connaissance plus précise qu'auraient les populations de l'Occident du processus biologique, génétique et

physiologique de la fabrication des enfants, mais de ce que, depuis des siècles, la famille en Occident est modelée, structurée en profondeur par la monogamie imposée par la religion chrétienne et qui fait que, dès leur naissance, les enfants sont rattachés à un seul homme et à une seule femme qui sont (supposés être) à la fois ses parents biologiques et ses parents sociaux. Dans de très nombreuses sociétés, parenté sociale et parenté biologique ne se recouvrent jamais terme à terme. Chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, par exemple, tous les frères d'un homme sont également considérés comme des pères de ses enfants, et toutes les sœurs d'une femme comme les mères de ses enfants ; et cette paternité et cette maternité sociales apportent à l'enfant une protection plus étendue que la paternité et la maternité restreintes de l'Occident chrétien ou postchrétien. La question, écrit Lévi-Strauss, se pose donc en Occident de déterminer « *les droits et les devoirs respectifs des parents biologiques et des parents sociaux lorsque ceux-ci sont dissociés* [15] ». L'autre question qui se pose est celle-ci : peut-on permettre tout ce qui devient possible ? Sinon, que faut-il interdire et qui, sinon l'État, est autorisé à interdire ?

Lévi-Strauss évoque le problème de l'anonymat des donneurs de gamètes. Faut-il choisir le silence ou la transparence ? Déjà, en 1986, la Suède avait renoncé à l'anonymat, la France pas. Or, rappelle Lévi-Strauss, dans beaucoup de sociétés, le géniteur et le père social ne sont pas les mêmes. Parfois, c'est une femme qui épouse une autre femme et devient le « père » légal des enfants que celle-ci met au monde à l'aide d'amants agréés par son « époux ». C'était le cas chez les Yoruba du Nigeria. Les enfants le savent et connaissent l'identité de leur géniteur. Comme c'est une situation acceptée et codifiée par leur société, les enfants ne deviennent ni fous ni pervers. Lévi-Strauss cite également le cas des anciens Hébreux, où le lévirat permettait que, après le décès d'un homme mort sans enfant, l'un de ses frères épouse la veuve et procrée avec elle des enfants qui étaient attribués au frère décédé. Au Tibet, aujourd'hui encore, la polyandrie est largement pratiquée. Plusieurs frères épousent la même femme, et les enfants qui naissent de ces unions sont attribués exclusivement à l'aîné des frères qui héritera de la terre [16]. Le conflit entre parenté biologique et parenté sociale n'existe pas dans ces sociétés, qui placent toujours la parenté sociale au premier plan. Et, s'agissant du désir d'utiliser le sperme congelé d'un défunt pour faire un enfant, Lévi-Strauss rappelle que, dans beaucoup de sociétés, un enfant est la réincarnation d'un de ses ancêtres qui a choisi pour ce faire le corps de cet enfant. C'était le cas des habitants des îles Trobriand, célèbres depuis les travaux de Malinowski [17].

Pour finir, Lévi-Strauss ne recommande évidemment pas d'adopter les coutumes des Yoruba ou des Nuer, mais d'abord de « *nous*

débarrasser de nos œillères », de comprendre que « *ce que nous considérons comme "naturel", fondé sur l'ordre des choses, se réduit à des contraintes et à des habitudes mentales propres à notre culture* » [18]. Ce sont nos croyances morales, philosophiques et religieuses, explique-t-il, qui rendent difficile de trouver des réponses à ces situations neuves. Et, en faisant connaître les réponses que des dizaines de sociétés au cours des temps ont apportées à des situations compliquées, on contribue à ce qu'on ne dénonce pas par avance « *des évolutions encore incertaines* […] *comme des déviations ou des perversions* [19] ». Et finalement, Lévi-Strauss demande à nos sociétés de ne pas trop se hâter pour légiférer. « *Même les pratiques et les aspirations qui choquent le plus l'opinion ont leur équivalent dans d'autres sociétés qui ne s'en portent pas plus mal.* » Il conseille donc de laisser faire, d'attendre que la société ait généré des structures familiales en son sein dont les unes se révéleront viables et les autres à éliminer. Et seul leur développement dira si les contradictions qu'elles engendrent sont surmontables ou insurmontables.

Lévi-Strauss, en 1986, ne s'engage pas plus loin devant son public japonais. Mais remarquons tout de même que, déjà, il signale, sans porter de jugement négatif, que les nouvelles technologies pourront aussi être mises au service des couples homosexuels. Nul jugement négatif sur l'homosexualité.

On comprendra que ces prises de position, tout à la fois « *libérales et prudentes* », comme il le dit lui-même, auraient pesé beaucoup dans le débat, avant que l'État ne légifère à leur propos.

Cela fait aujourd'hui plus de vingt ans que les sociétés occidentales ont eu à prendre position sur ces nouvelles formes de parenté. Certaines ont déjà autorisé et encadré légalement la pratique de la « maternité pour autrui » et la possibilité pour des couples homosexuels de fonder des familles s'ils ont le désir d'avoir des enfants. Ces sociétés ne sont pas entrées dans des contradictions insurmontables, et ce sont elles qui servent en Occident de laboratoire aux autres. Ce qui est certain, c'est que désormais l'homosexualité apparaît de plus en plus comme une sexualité autre, sans doute, mais normale ; que le désir d'enfant peut aussi exister chez les homosexuels ; que les hommes stériles qui acceptent que leur compagne ou leur épouse soit fécondée par le sperme d'un autre homme, afin qu'ils puissent élever ensemble un enfant qui sera leur enfant, ne sont pas moins « virils » parce qu'ils sont stériles. Des murailles de préjugés, de jugements de valeur, de croyances et de représentations anciennes se fissurent, résistent, se désagrègent, renaissent pour demain peut-être disparaître complètement.

Elles ne doivent pas, pour autant, être méprisées. Elles furent pendant des siècles pensées et vécues comme autant de vérités

existentielles. Et ce ne sont pas des lois qui pourront en avoir raison. Mais seul l'État est en mesure d'instituer des droits nouveaux dont les individus pourront ensuite se servir pour construire leur façon de vivre.

« La sexualité féminine et l'origine de la société » (1995) [20]

Lévi-Strauss analyse et critique d'abord, et avec quelle vigueur, certaines thèses en vogue aux États-Unis et en Grande-Bretagne, selon lesquelles l'une des conditions, sinon la condition du passage de l'animalité à l'humanité, de la nature à la culture aurait été la perte de l'œstrus chez les femelles humaines et le fait que celles-ci, ne connaissant pas de périodes de rut comme les femelles d'autres espèces de primates, seraient donc capables, comme les hommes, de faire l'amour en toute saison. Lévi-Strauss ne cite aucun(e) auteur(e) mais fait clairement allusion à l'influence des mouvements féministes et de ce qu'on appelle alors aux États-Unis les *gender studies*.

Lévi-Strauss voit dans ces thèses la résurgence inattendue, à la fin du XXe siècle, de la vieille affaire du matriarcat, l'idée qu'à l'origine des temps le pouvoir social était entre les mains des femmes. L'explication avancée cette fois est que, en étant capables de dissimuler l'ovulation et en pouvant attirer sexuellement les hommes en toute saison, les femmes auraient gagné deux choses : négocier leurs attraits sexuels contre les produits de la chasse rapportés par les hommes – *food for sex* – et s'attacher les hommes de façon durable pour assurer une protection prolongée à leurs enfants, jusqu'à leur maturité. Comme le résume Lévi-Strauss, « *l'œstrus devait donc disparaître pour que la société soit* [21] ».

D'autres auteurs, à partir de la même hypothèse, la perte de l'œstrus, imaginaient – sur la base des thèses de la sociobiologie « néo-darwinienne » – que les femmes avaient pu, au contraire, grâce à l'absence de signes extérieurs de l'œstrus (odeurs, tumescences, etc.), échapper au contrôle d'un seul mâle et multiplier les rapports sexuels avec d'autres mâles pour assurer le succès reproductif de leurs gènes et de l'espèce.

Nous nous contenterons de ces exemples qui ont fait conclure à Lévi-Strauss qu'« *on est pris de tournis devant ces interprétations contradictoires qui se détruisent les unes les autres* », et qu'il baptise des « *robinsonnades génitales* » [22]. On ne peut qu'être d'accord avec lui et, pourquoi pas, aller même un peu plus loin…

La deuxième charge de Lévi-Strauss était dirigée contre les anthropologues et les paléo-anthropologues qui élevaient une muraille entre l'*Homo sapiens sapiens* que nous sommes et l'homme de Neandertal, dont nous fûmes les contemporains pendant des millénaires, sous prétexte que l'homme de Neandertal, en raison de la conformation de son larynx et de son pharynx, ne pouvait posséder le

langage articulé, preuve de la pensée symbolique. De nouveau et avec raison, Lévi-Strauss critique ces hypothèses car « *l'origine du langage n'est pas liée à la conformation des organes phonatoires. Sa recherche relève de la neurologie du cerveau. Or celle-ci démontre que le langage put exister déjà dans des temps reculés, très antérieurs à l'apparition d'*Homo sapiens *il y a quelque cent mille ans* [23] ». L'aire dite de Broca, centre du langage, et le lobe frontal étaient déjà formés il y a plus de deux millions d'années chez *Homo habilis* puis *Homo erectus*, contemporain de la domestication du feu et de la fabrication d'outils déjà très complexes, et ce dernier devait disposer d'une sorte de langage il y a plus de 500 000 ans pour transmettre ses savoirs.

Ce qui frappe dans ce texte est que Lévi-Strauss ne fait plus de l'émergence du langage, et donc de la pensée symbolique, un « big bang » comme un demi-siècle auparavant, lorsqu'il écrivait (en 1950), dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » et en forme de prolongement des *Structures élémentaires* : « *Quels qu'aient été le moment et les circonstances de son apparition dans l'échelle de la vie animale, le langage n'a pu naître que d'un coup. Les choses n'ont pu se mettre à signifier progressivement* [24]. » L'évolution biologique et sociale des proto-humains et des humains est désormais prise en compte dans la théorie, ce qui ne revient pas à adhérer à telle ou telle théorie « évolutionniste ».

Nous ne pensons pas, comme le laisse entendre Lévi-Strauss, que les « *robinsonnades génitales* » et ces théories niaises soient imputables aux mouvements féministes et au développement des *gender studies*. Les fausses théories comme les théories fausses sont d'abord imputables à leurs auteurs et à la manière dont ils ont compris problèmes ou idées. Par ailleurs, ces fausses théories se sont développées autour de faits qui méritent qu'on s'y arrête. D'abord, l'idée que les femmes auraient pu – à volonté – dissimuler leur œstrus n'a littéralement aucun sens. Chez tous les mammifères, l'ovulation en tant que processus physiologique est cachée. Ce qui peut être perdu au cours de l'évolution, ce sont les signes corporels qui accompagnent chez beaucoup d'espèces la période d'ovulation – des odeurs, des signes corporels extérieurs tels que les couleurs qui apparaissent sur certaines régions de la peau, etc. En revanche, certaines transformations anatomiques et physiologiques du corps des « femelles humaines » les ont rendues attirantes en permanence et ce indépendamment du cycle ovarien et des périodes d'ovulation. Les seins, par exemple, se forment à la puberté et subsistent indépendamment du fait qu'une femme donne ou non, au cours de sa vie, naissance à des enfants. Cela n'est le cas ni chez les femelles chimpanzés ni chez les femelles bonobos, dont les seins apparaissent seulement quand elles allaitent.

Nous n'irons pas plus loin. Ce qui importe ici, c'est de constater que

chez les humains la sexualité pousse plus loin que chez toute autre espèce la différence entre la sexualité-désir et la sexualité-reproduction, qu'elle est polymorphe, s'exprimant sous plusieurs formes, hétéro-, homo- et auto-sexualité (masturbation), qu'elle fonctionne davantage aux représentations internes qu'aux stimulations externes, et qu'elle est donc fortement cérébralisée [25]. Et ce sont ces caractères spécifiques à la sexualité humaine, et avant tout son caractère asocial, qui font qu'elle doit être « domestiquée » et subordonnée à la production et à la reproduction de la société. Tous ces faits éclairent la prohibition de l'inceste sans suffire, nous l'avons vu, à l'expliquer, car il manque l'explication de la nécessité de l'échange, c'est-à-dire d'interdire pour donner et de donner pour recevoir.

Un autre problème abordé dans ces théories naïves et parfois bouffonnes est celui de la présence des hommes dans les familles humaines, alors que les mâles ne sont pas présents dans les familles de chimpanzés et de bonobos, si ce n'est de façon provisoire, quand une femelle a accepté de « s'apparier à un mâle » pour quelques heures ou quelques jours et rompt ensuite le lien en attirant à elle d'autres mâles.

Or, cette présence d'hommes, soit des « maris », comme dans la plupart des sociétés, ou des « oncles », des frères de femmes, comme chez les Na ou chez les Nayar, ne s'explique pas seulement par la division du travail entre les sexes, qui oblige les hommes et les femmes à coopérer pour survivre et assurer la survie des enfants. Elle s'explique encore moins par l'amour pour les enfants que partageraient avec les femmes leurs frères, époux, etc. La raison principale est à chercher ailleurs. Les enfants sont en fait un enjeu social fondamental. C'est par eux que des rapports et des groupes de parenté se prolongent, que des biens matériels et immatériels se transmettent. C'est sur eux que reposent descendance *et* alliances futures, car alliance et descendance ne sont pas mutuellement interchangeables. Et ici nous rejoignons Lévi-Strauss. Comme ce sont les hommes qui ont généralement le pouvoir politique et social entre leurs mains, ils exercent ce pouvoir sur les femmes et sur les enfants qui naissent de leurs unions au sein des groupes de parenté composant leur société et, bien entendu, au-delà du champ de la parenté.

« Le retour de l'oncle maternel » (1997) [26]

Cet article fut écrit à la suite des réflexions que suscitèrent, chez Lévi-Strauss, les propos du frère de la princesse Diana, le comte Spencer, lors des obsèques de sa sœur, décédée le 31 août 1997 à Paris des suites d'un terrible accident qui avait ému le monde entier. Le comte Spencer s'en était pris au mari de Diana, le prince Charles, et à la famille royale en leur reprochant les malheurs de sa sœur et en revendiquant un droit de regard sur ses neveux.

Lévi-Strauss avait réagi à cet événement en y voyant le retour du rôle social du frère de la femme, le donneur d'épouse, un parent qui avait beaucoup de poids dans les rapports familiaux au Moyen Âge, tout au moins au sein de la noblesse. Roland était le neveu utérin de Charlemagne, Gauvain celui du roi Arthur, etc. Les chansons de geste abondent en descriptions des relations d'étroite affection entre oncle maternel et neveu. Dans des systèmes patrilinéaires où le père exerce l'autorité sur ses fils, l'oncle maternel aurait redoublé l'affection vouée par la mère à ses enfants.

Lévi-Strauss trouve ici l'occasion de rappeler, d'abord, que ce n'est pas la consanguinité qui fonde la parenté, et donc qu'« *on n'a pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté. Il n'y apparaît pas, il en est la condition* [27] ». Mais la place que l'oncle maternel pouvait avoir au Moyen Âge a depuis longtemps disparu. « *Cette structure s'est désagrégée sous l'effet des changements démographiques, sociaux, économiques et politiques qui ont accompagné – tantôt comme ses causes, tantôt comme ses effets – la révolution industrielle.* » Le drame de la princesse Diana aurait donc remis en lumière une structure de parenté qu'on croyait disparue.

De façon inattendue, Lévi-Strauss trouve dans ces faits et cette prétendue réapparition du rôle de l'oncle maternel une occasion d'analyser le système de parenté des Na, un groupe ethnique de langue tibéto-birmane qui vit aux frontières de l'Himalaya et qui est célèbre depuis la publication du livre de Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine* [28], qui avait mis en doute certaines des thèses de Lévi-Strauss, celles notamment portant sur l'échange des femmes. Chez les Na, le mariage était inconnu. Il n'y avait pas de mot dans leur terminologie pour « mari » ni pour « père ». La société était divisée en grands groupes matrilinéaires, avec à leur tête la femme la plus âgée et l'un de ses frères, le plus âgé également. L'aînée dirigeait les activités internes à la matrilignée. L'aîné s'occupait des rapports avec les autorités, du commerce, etc. Chaque matrilignée était composée de plusieurs générations de frères et de sœurs, et des enfants que les femmes mettaient au monde. Chaque nuit, les frères quittaient leurs

sœurs pour visiter les femmes des autres maisons si celles-ci les acceptaient pour la nuit. Toute relation sexuelle ou même allusion au sexe au sein de la matrilignée était sévèrement punie, jusqu'au bannissement. L'union d'une mère et d'un fils, d'une tante et d'un neveu, d'un oncle et d'une nièce, d'un frère et d'une sœur était « impensable » et férocement punie.

Des enfants naissaient donc de ces visites nocturnes, mais personne ne cherchait à savoir qui pouvait en être le père [29]. La figure du père n'existait pas et sa fonction était entièrement assumée par le frère de la mère, l'oncle maternel. Et Lévi-Strauss de considérer que, de même que notre système a effacé l'oncle maternel et fonctionne normalement, le système Na a effacé le père (et le mari) et fonctionne normalement. Une famille sans mari « *n'a donc rien qui doive surprendre* », comme on le constate en Occident. Cette fois, ce serait le proche (l'Occident) qui éclairerait le lointain (l'Orient), à l'inverse de ce qui se passe la plupart du temps en ethnologie. Mais on peut s'étonner que Lévi-Strauss n'ait pas répondu à Cai Hua que ses théories, bien loin d'être contredites par le cas des Na, s'en trouvaient une fois encore confirmées.

D'abord parce que, dans cette société sans mari, le tabou de l'inceste s'imposait aussi fortement, sinon davantage, que dans bien d'autres sociétés. Et ensuite parce que ces matrilignées ne se reproduisaient pas par unions sexuelles en leur sein mais par des échanges entre les matrilignées, des échanges de sperme, cette « pluie » indispensable pour faire croître les embyrons que les femmes portaient dans leur ventre. Il y avait donc bien échange, même si cet échange entre les matrilignées ne créait pas d'alliance entre elles : les dons réciproques de sperme ne transformaient pas les donneurs en partenaires. De ce point de vue, la théorie de Lévi-Strauss – pour qui échanger, c'est s'allier – était contredite. Les Na faisaient en quelque sorte de tous les hommes des donneurs anonymes de sperme qui, en transportant entre les matrilignées leur eau vitale, permettaient à leurs sœurs et à eux-mêmes de voir naître et d'élever ensemble les enfants que leurs femmes mettaient au monde, et d'assumer pleinement avec elles des fonctions paternelle et maternelle au sein d'une société sans père ni mari. Et, semble-t-il, les enfants nés dans cette société étaient tout aussi normaux que ceux qui naissent dans une société où le mariage est de règle et la descendance patrilinéaire.

« Apologue des amibes » (2000) [30]

Ce petit texte est très intéressant et très important. À côté de vues neuves sur la sociabilité et la violence qui gisent au plus profond des structures qui ont fait naître la société, Lévi-Strauss réaffirme certaines thèses défendues un demi-siècle plus tôt dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. Mais désormais, l'origine de la société humaine comme celle du langage articulé sont replacées clairement dans le processus d'évolution de la nature – un processus s'étendant sur des centaines de milliers d'années, voire des millions.

Lévi-Strauss rappelle d'abord que Freud et Tylor, de façons distinctes mais convergentes, avaient placé le meurtre et la violence à l'origine de la prohibition de l'inceste et de l'exogamie, et donc de la vie sociale. Freud, dans *Totem et Tabou* [31], nous racontait la révolte des fils contre leur père despotique et son meurtre suivi de sa dévoration collective au sein de la horde primitive. Tylor, lui, imaginait que les peuples « sauvages » avaient toujours dû choisir « *between marrying out and being killed out* [32] », entre être tués par d'autres ou se marier avec d'autres. Lévi-Strauss avait cité l'un et l'autre dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, considérant l'hypothèse de Freud comme un mythe et celle de Tylor comme une suggestion positive. En 2000, les deux hypothèses sont devenues également des mythes. Le meurtre du père dans *Totem et Tabou* est à nouveau qualifié d'« *expression d'un rêve à la fois durable et ancien qui hante l'esprit des hommes génération après génération* ». Quel est ce rêve ? Pour le savoir, il faut relire le finale des *Structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss écrivait :

> *Jusqu'à nos jours, l'humanité a rêvé de saisir et de fixer cet instant fugitif où il fut permis de croire qu'on pourrait ruser avec la loi d'échange, gagner sans perdre, jouir sans partager,* […] *un monde où l'on pourrait vivre entre soi* 33.

Remarquons que ce rêve, ce mirage que Lévi-Strauss n'a cessé de prêter à l'humanité, est tout aussi imaginaire que le meurtre du père inventé par Freud.

La surprise survient lorsqu'on lit ce qu'est devenu pour Lévi-Strauss l'aphorisme de Tylor. « *L'expression vigoureuse et intraduisible* [34] » de Tylor, qui lui conférait presque la force d'une évidence, « *traduit, sous forme de mythe, la vision rétrospective que les familles biologiques doivent se faire d'un passé imaginaire pour comprendre que la société leur interdise de mener une vie séparée. Personne n'ira prétendre qu'il énonce une vérité historique* [35] ». On en conviendra, mais pourquoi imaginer alors que les familles biologiques – lesquelles n'existent pas, puisque toute famille

humaine est à la fois biologique et sociale – aient besoin de se représenter un passé imaginaire pour justifier à leurs propres yeux qu'elles ne peuvent se reproduire en elles-mêmes, mais doivent s'allier et échanger certains de leurs membres avec d'autres ? Le paralogisme de la prohibition de l'inceste comme à la fois cause et conséquence de l'existence des rapports de parenté – paralogisme que nous avons critiqué en analysant les *Structures élémentaires* – est désormais reconnu comme un mythe.

Lévi-Strauss évoque ensuite les centaines de milliers d'années qu'il nous faudrait remonter pour découvrir l'origine de la société, mais paradoxalement, il ne prend pas en compte le fait que nous sommes, comme les chimpanzés et les bonobos – les deux espèces de primates qui descendent avec nous d'un ancêtre commun –, des espèces naturellement sociales. Ce ne sont donc pas l'instauration de la prohibition de l'inceste et l'échange des femmes qui sont à l'origine de la société. Leur fonction aura été de transformer le mode de vie social que nos très lointains ancêtres avaient hérité de la nature et de son évolution. Ils ont reçu ce mode d'existence de la nature en même temps que la capacité de produire d'autres modes d'existence sociale, d'autres formes de société pour continuer d'exister.

Cette production de formes nouvelles de vie sociale propres à l'*Homo sapiens sapiens* que nous sommes serait devenue possible, écrit Lévi-Strauss, dès que seraient apparus des « *gestes de réciprocité non par calcul rationnel mais par le seul effet de la pensée symbolique* [36] ». Nous voici revenus aux premiers chapitres des *Structures élémentaires*. Des gestes de réciprocité ont bien été observés chez les chimpanzés et les bonobos, qui ne sont d'ailleurs pas dépourvus de dimension symbolique. Ces gestes de réciprocité se traduisent par des conduites d'épouillage mutuel, de partage de viande, d'aide à un partenaire ami en mauvaise posture face à un adversaire, etc. Mais on n'a jamais observé d'individus qui en échangeraient d'autres avec les membres de sa bande ou de bandes voisines. Il existe bien un mécanisme biologique qui, en agissant sur toutes les femelles à leur puberté, quelle que soit la bande à laquelle elles appartiennent, produit des transferts entre les bandes, mais ces transferts réciproques ne sont pas des échanges parce qu'ils n'impliquent aucune intention consciente, aucun objectif social de la part des individus qui se dispersent et de ceux qui les accueillent et les intègrent dans leur bande.

La prohibition de l'inceste introduit donc bien un élément radicalement nouveau dans le mode d'existence des humains, puisqu'elle consiste en un interdit qui s'applique à l'avance à toutes les familles qui composent une société humaine et les structure de telle sorte qu'aucune ne peut – sans violer cet interdit – se refermer sur

elle-même. « *En ce sens*, écrit Lévi-Strauss, *on peut dire que l'échange préexiste à ses acteurs* [37]. » Et de conclure à nouveau, mais cette fois un demi-siècle plus tard :

> *On se tromperait donc si l'on jugeait que l'échange matrimonial est de la nature du contrat. Un seul degré prohibé suffit pour que la mécanique de l'échange se déclenche dans l'ensemble du groupe, hors de la conscience des sujets. L'échange est une propriété de la structure sociale* [38].

Cela mérite commentaire, car on ne saurait prohiber un, deux, trois degrés de parenté sans que cette prohibition soit un acte conscient, et elle ne saurait être appliquée au sein de tous les groupes de parenté que si elle est partagée consciemment par tous. Tout interdit induit une mécanique d'échange, mais cette mécanique ne saurait ni se diffuser ni se reproduire « *hors de la conscience* ». Et bien entendu, une fois la prohibition d'un ou deux degrés posée, l'échange devient « *une propriété de la structure sociale* [39] ».

Lévi-Strauss répond ensuite, sans nous nommer et par une pirouette, à une critique que nous lui avions faite en 1996 dans notre livre *L'Énigme du don* [40], lorsque nous avions montré que, à côté des choses qu'on vend ou qu'on donne, il existe des choses qu'on ne doit ni vendre ni donner, mais garder pour les transmettre. Ces « choses » (matérielles ou immatérielles) sont parmi les plus importantes et les plus sacrées, non parce qu'elles relèvent nécessairement des religions et de leurs cultes, mais parce qu'elles portent en elles et transportent dans le temps des éléments essentiels de l'identité d'un groupe ou d'une personne.

Or, en 1952, Lévi-Strauss affirmait que la vie sociale repose sur la triple circulation des femmes (parenté), des biens (économie) et des signes et représentations (culture) [41]. Aucune mention de l'existence d'un secteur de la vie qui serait soustrait aux échanges. Marcel Mauss avait bien mentionné l'existence des « *sacra* », ces objets sacrés qui ne circulaient jamais dans les potlatchs et constituaient une partie du trésor de chaque clan et de chaque tribu, mais il n'avait pas vu dans ce fait un problème [42]. Lévi-Strauss non plus. En 2000, il écrit cette fois : « *Non que, dans la société, tout s'échange (Boas l'avait déjà montré) mais s'il n'y avait pas d'échange, il n'y aurait pas de société* [43]. » Si tout ne s'échange pas, la question devait être posée : quelles sont les choses qui ne s'échangent pas et pourquoi ?

On doit en conclure que la vie sociale repose sur deux principes opposés mais complémentaires : échanger, faire circuler ; ou bien garder pour soi et/ou pour transmettre. Mais en 1949 Lévi-Strauss, qui voulait établir la toute-puissance de l'alliance, et donc des échanges dans le fonctionnement de la parenté, avait relativisé l'importance du

second pilier de la parenté, la descendance, le domaine des rapports au sein desquels en général on garde pour transmettre.

Finalement, Lévi-Strauss en vient aux amibes. Il le fait pour chercher un fondement naturel à la vie sociale, qui relève de structures plus profondes que la famille. Il le fait également pour voir si la violence, la prédation sont présentes dans ces structures profondes. La question se pose alors des formes de « sociabilité » existant chez les êtres vivants, et il choisit le plus bas niveau de ceux-ci, des êtres unicellulaires, les amibes, pour mener son enquête. Résumant les travaux de certains biologistes, il nous apprend qu'une espèce d'amibes vit de deux façons différentes et alternées : en solitaire, lorsque les bactéries dont les amibes se nourrissent sont abondantes ; mais, quand ces bactéries viennent à manquer, les amibes convergent entre elles et s'agrègent en un corps unique. Ce qui les met en mouvement, c'est une substance qu'elles se mettent à sécréter, l'adénosine monophosphate cyclique (AMPc). Devenues un corps unique, elles peuvent alors se déplacer vers des sources de chaleur et d'humidité. Or l'AMPc est une substance qui fait partir des messages chimiques assurant la communication entre les cellules, aussi bien chez les végétaux que chez les animaux et les humains.

Lévi-Strauss suggère alors que la vie sociale chez les animaux pluricellulaires serait peut-être « *le résultat d'une attraction entre les individus, suffisante pour qu'ils se recherchent les uns les autres, mais pas au point où, l'attraction se faisant impérieuse, ils en viendraient à se manger* [44] ». « *Sans les lois*, écrivait un disciple d'Épicure au IIIe siècle av. J.-C. que cite Lévi-Strauss, *nous vivrions une vie de bêtes sauvages et l'un mangerait l'autre, le premier qu'il rencontrerait.* »

Finalement, c'est dans le dernier paragraphe de cet article que le thème de la violence réapparaît. Lévi-Strauss déclare mettre « *la violence à l'origine de la vie sociale et* [l'asseoir] *sur des fondations plus profondes que ceux qui, avec le sacrifice ou le meurtre du bouc émissaire, font naître la société de coutumes qui la supposent* [45] ». Allusions aux travaux de Hocart, un anthropologue de qualité qui avait réfléchi à la question du sacrifice du bouc émissaire dans l'Antiquité juive ou grecque [46], et de René Girard [47].

En remettant au premier rang la communication comme base de la sociabilité, et en faisant de la sociabilité la limite de la prédation, Lévi-Strauss s'en tient à la conclusion de ses *Structures élémentaires*, et même de son article de 1945 paru dans *Word*. Mais il semblerait, alors, que le fait que les hommes échangent les femmes et non le contraire ne s'explique plus seulement par l'émergence de la pensée symbolique, mais par la continuation de la violence fondatrice de l'ordre social sous la forme de la domination masculine [48].

Postface à « Question de parenté » (2000)

C'est, à notre connaissance, le dernier texte où Lévi-Strauss s'exprima sur la parenté. Ce fut à l'occasion de la publication du numéro spécial de *L'Homme* intitulé « Question de parenté », dont les textes avaient été réunis par Laurent Barry et qui constitue un énorme volume de 791 pages. En France, contrairement à la tendance dominante au sein des pays anglo-saxons depuis l'épanouissement des thèses « postmodernes », les études sur la parenté se portent très bien et continuent à éclairer nombre de questions. La richesse et la diversité des contributions à ce volume en attestent.

Dans cet ensemble, la thèse d'une parenté fondée sur l'échange des femmes par les hommes pour les hommes avait été fortement remise en cause, et certains auteurs, à l'imitation des exercices de déconstruction des sciences sociales pratiqués dans le monde anglo-saxon, avaient posé la question : « *La parenté… à quoi ça sert ?* » Lévi-Strauss, pressenti pour écrire la postface, avait accepté de bonne grâce. Son texte est court (huit pages) et répond à deux objectifs : d'une part, dissiper des malentendus sur son œuvre ou répondre à certaines critiques ; d'autre part, indiquer l'importance, à ses yeux, de certaines des recherches présentées dans le livre et qui lui semblaient prometteuses.

Dans la première partie du texte, on perçoit l'irritation de l'auteur face aux critiques et son souci de rectifier ce qui lui semble relever de malentendus. Il reproche souvent à ses interlocuteurs d'avoir une conception trop étroite de l'échange. L'échange est une réalité très complexe, dit-il, où il convient de distinguer trois niveaux. Le premier est le plus général. Il suffit qu'existe un seul empêchement au mariage pour que la mécanique de l'échange se déclenche « *hors de la conscience* » des sujets. Nous retrouvons ici l'affirmation contenue dans l'« Apologue des amibes », et nous l'avons déjà critiquée. Comment la mécanique de l'échange pourrait-elle se déclencher « *hors de la conscience* » alors que, pour qu'un échange soit effectué et renouvelé, il faut en connaître le principe et en contrôler consciemment la mise en actes ? Le deuxième niveau, moins général, est celui qui correspond à des sociétés qui définissent plus précisément ces degrés interdits, soit en les attachant à des degrés de parenté, soit en les fixant entre des unités échangistes. Et l'un des cas particuliers de ces échanges généralisés serait le dernier niveau, celui de l'échange qui se restreint à deux unités échangistes seulement, bref, à l'échange répété entre deux moitiés ou deux clans. Ce qui a changé par rapport aux *Structures élémentaires* (1949), c'est que l'échange restreint à deux unités devient un cas particulier de l'échange généralisé, sa « *limite inférieure* ». Les

systèmes de type kariera et aranda se trouvent donc désormais reclassés dans la catégorie de « *l'échange généralisé orienté* ». Cette reclassification avait déjà été esquissée dès les années 1960, quand Lévi-Strauss cherchait à démontrer que les organisations dualistes en Amérique du Sud étaient faussement dualistes, et structurées par au moins trois dimensions (la troisième n'apparaissant pas « à la surface »).

En second lieu, Lévi-Strauss répond à l'accusation qui lui a été souvent faite de s'être attribué le mérite d'avoir découvert la formule de l'échange généralisé, alors qu'elle l'avait été quelques années avant lui par des chercheurs hollandais en Indonésie et décrite sous le nom de « *connubium circulaire* ». Lévi-Strauss avait déjà répondu à ce reproche en 1967, dans la préface à la seconde édition des *Structures élémentaires*, expliquant qu'il n'avait pas su l'existence des livres de Van Wouden et de Josselin de Jong [49] au moment où il avait rédigé le sien. Mais il insinuait alors, sans preuve semble-t-il, que Granet, lui, avait dû connaître au moins l'ouvrage de Van Wouden et en avait tiré les analyses des systèmes katchin et chinois qu'il avait présentés dans *Catégories matrimoniales*.

Puis Lévi-Strauss aborde le problème des Na [50], que Chantal Collard lui avait opposés comme exemple de système de parenté sans échange de femmes. Lévi-Strauss lui répond en usant des mêmes arguments que ceux qui sont contenus dans « Le retour de l'oncle maternel », en reprenant l'anecdote du comte Spencer, frère de la princesse Diana. Et il en déduit bizarrement que, si on ne s'étonne plus que l'oncle maternel n'ait plus la position qu'il avait dans la parenté au Moyen Âge européen, vu la « *désintégration des structures de parenté* » due à la révolution industrielle (non mentionnée ici), on ne devrait pas s'étonner davantage de l'inexistence du mari ou du père dans le système matrilinéaire des Na. Il invoque à ce propos des informations concernant les Na, en provenance d'autres anthropologues chinois que Cai Hua, et qui proposaient une autre explication de ce système sans père ni mari. Une aristocratie ethnique, patrilinéaire, aurait interdit le mariage et imposé le principe de descendance par les femmes aux gens du commun, ce qui excluait la formation de lignages patrilinéaires concurrents. Bref, les problèmes posés par le cas des Na furent bel et bien esquivés.

Ensuite commencent les éloges, les remarques positives et les encouragements à poursuivre, adressés tout d'abord aux chercheurs travaillant sur le problème controversé du mariage arabe, c'est-à-dire de l'union au sein d'un même lignage d'un homme et de la fille d'un frère de son père. Dans ce mariage endogamique si rapproché, où se trouve le principe d'exogamie ? Lévi-Strauss pointe, à côté des recherches de Laurent Barry [51], de Pierre Bonte [52] et d'Édouard Conte,

les travaux de Sophie Caratini [53] et de Sophie Ferchiou [54], qui avaient suggéré, indépendamment l'une et l'autre, on l'a dit, l'existence d'une hiérarchie entre donneurs et preneurs au sein d'un même lignage pratiquant le « mariage avec la cousine parallèle patrilatérale », hiérarchie jusqu'alors inaperçue de la plupart des chercheurs et constituant une sorte de pseudo-rapport d'exogamie interne fonctionnant au sein de lignages endogamiques. Une piste théoriquement féconde à suivre, signale Lévi-Strauss. Puis il éclate :

> *Combien de fois me faudra-t-il répéter qu'il est indifférent à la théorie que les hommes échangent les femmes ou bien l'inverse – il suffit d'inverser les signes et le système des rapports reste inchangé. Et à supposer que les deux sexes soient mis à égalité, on pourra dire, ce qui revient aussi au même, que des groupes formés d'hommes et de femmes échangent entre eux des relations de parenté 55.*

À ses yeux, chacun sait que, dans la majorité des sociétés, les gens « *font ou conçoivent les choses de cette façon et qu'en raison de sa généralité cette disparité offre un caractère fondamental* [56] ». Et de fait, le problème n'est pas là. Il réside dans l'explication qu'avait avancée Lévi-Strauss, dans les *Structures élémentaires*, pour expliquer le fait que ce sont les hommes qui échangent les femmes et non le contraire. Rappelons-en la conclusion :

> *L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme des paroles, fussent des choses qui s'échangent 57.*
> *L'échange des femmes […] est un acte de conscience, primitif et indivisible, qui fait appréhender la fille ou la sœur comme une valeur offerte, et réciproquement la fille et la sœur d'autrui comme une valeur exigible 58.*

C'est cette explication des raisons de l'échange des femmes par les hommes qui avait fait immédiatement problème. Ce n'est pas le fait de la domination masculine qui était contesté, c'était l'explication qu'en proposait Lévi-Strauss. Car si les humains se sont trouvés dotés par la nature de la pensée symbolique, les femmes et les hommes en ont été également dotés. Il faut donc chercher d'autres raisons. Lévi-Strauss ne l'a pas fait. Rien dans les principes de l'analyse structurale ne justifiait son explication. Et l'on comprend que certain(e)s aient pu recevoir comme une insulte ses déclarations, faites à trois reprises depuis 1949, selon lesquelles les femmes, si elles sont choquées par sa théorie, peuvent toujours se consoler en sachant que rien sur le plan théorique ne serait différent si c'était elles qui échangeaient les hommes entre elles et non l'inverse.

En fait, si la domination masculine s'expliquait par l'émergence de

la pensée symbolique, rien ne pourrait changer la condition des femmes. Leurs luttes, leurs revendications, leurs résistances ne serviraient à rien. Qu'ajouter de plus ?

De même, il n'est plus nécessaire de critiquer l'opposition une fois encore réaffirmée dans la postface entre le procès « naturel » de la filiation et le procès « social » de l'alliance. Comme nous l'avons montré, les principes que les sociétés ont élaborés pour définir l'appartenance des enfants à des adultes qui les ont mis au monde, les principes de descendance, sont de part en part culturels et aussi « artificiels » que les règles de l'alliance, positives ou négatives, prescriptives ou seulement préférentielles, etc. Sur ce point fondamental comme sur celui de l'échange des femmes, les positions de Lévi-Strauss n'ont pourtant jamais changé.

Lévi-Strauss ajoute finalement quelques mots à sa postface pour souligner l'intérêt croissant de l'étude des systèmes cognatiques. Dès 1967, les travaux de R. Firth, de W. Goodenough et d'autres en Polynésie avaient attiré son attention sur ces systèmes peu connus auparavant. Et lui-même, dans ses recherches sur les systèmes « à maisons », avait eu tendance à voir dans le cognatisme l'arrière-plan structural de tous les systèmes qu'il examinait de l'Indonésie à Madagascar, les systèmes apparemment patri- ou matrilinéaires lui apparaissant de plus en plus, on l'a dit, comme des pseudomorphes, des effets superficiels des rapports de force entre paternels et maternels. Et de rappeler que, pour lui, les systèmes cognatiques montrent plus que d'autres l'imbrication des rapports de parenté et des rapports politiques ou économiques.

Il considère cependant que les progrès essentiels en ces domaines ont résulté de l'ouverture à la recherche du monde jusque-là ignoré de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée. Il place en second rang les recherches menées sur la parenté en Amazonie qui, des décennies plus tard, ont pris un nouvel élan, mais il demande aux spécialistes de cette région de se méfier des dangers de toute herméneutique, car celle-ci fait toujours courir le risque de prêter aux sociétés qu'on étudie autre chose que ce qu'elles pensent. L'allusion aux travaux de Viveiros de Castro est claire [59]. Ses tout derniers mots sur la parenté sont un constat positif :

> *Le traitement des systèmes de parenté en catégorie séparée, pouvant faire l'objet d'une étude spécifique, n'apparaît plus comme une simplification justifiée, d'un point de vue méthodologique, par les besoins de la formalisation* [60].

1. *Ibid.*, p. 121.
2.

C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*. Dans le même texte Lévi-Strauss avait auparavant écrit qu'« *un abîme sépare le Japon de l'époque Heian avec son élite lettrée déjà depuis plusieurs siècles d'une société sans écriture comme Fidji* » (p. 111).

3. *Ibid.*, p. 127-140 ; republié *in* J.-C. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1984.

4. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981.

5. *Ibid.*, p. 130.

6. C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 131.

7. *Ibid.*, p. 134.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 135.

10. *Ibid.*

11. Dans un paragraphe qui pourrait passer inaperçu, Lévi-Strauss mentionne l'existence en Nouvelle-Guinée et en Afrique de nomenclatures de parenté baptisées « systèmes omaha partiels », parce que l'oblicité des systèmes crow-omaha n'existe que d'un seul côté, autorisant le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. C'est ce que nous avons montré précédemment. Mais en 1967, dans la Huxley Memorial Lecture, ces systèmes à caractère omaha partiels étaient exclus des systèmes crow-omaha, dans la mesure où ils n'avaient pas plus de rapports entre eux qu'une baleine et un poisson. En 1983, cette opposition n'a plus de statut particulier. Cf. *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 131.

12. P. Bonte (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, *op. cit.*

13. En lisant le texte de Lévi-Strauss dès qu'il parut en 2011, nous découvrîmes que ses analyses et ses positions allaient dans le même sens que celles que nous avions prises, sans les connaître, dans notre livre *Métamorphoses de la parenté*. Voir « Quel avenir pour quelles parentés ? », p. 555-588.

14. C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 63.

15. *Ibid.*, p. 65.

16. Cf. N. Levine, « Fathers and Sons. Kinship Value and Validation in Tibetan Polyandry », *Man*, vol. 22, n° 2, 1987, p. 267-286.

17. B. Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, New York, Norton Library, 1928. Cf. aussi T. Montberg, « Fathers Were not Genitors », *Man*, vol. 10, n° 1, 1975, p. 81-113. Et M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, chap. VII et VIII.

18. C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 74.

19. *Ibid.*

20. *Les Temps Modernes*, 1998, n° 598, p. 78-84. Publié initialement dans *La Reppublica*, 3 novembre 1995, sous le titre : « Quell'intenso profumo di donna ».

21. *Ibid.*, p. 81.

22. *Ibid.*, p. 84.

23. *Ibid.*

24. *Id.*, « Introduction à l'œuvre de Mauss », p. XLVII.

25. Cf. M. Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, *op. cit.*, p. 476-488.

26. *Les Cahiers de L'Herne*, n° 24, consacré à Claude Lévi-Strauss, 2004, p. 37-39. Paru initialement dans *La Reppublica*, 24 décembre 1997, sous le titre : « I legami di sangue ».

27. C. Lévi-Strauss, « Le retour de l'oncle maternel », article cité, p. 38.

28. C. Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, *op. cit.*

29. Le sperme n'était pas pensé comme fabriquant l'enfant mais comme une pluie faisant croître dans le ventre des femmes des embryons de garçons et de filles que la déesse Abaodgu, bienveillante envers les humains, y déposait régulièrement.

30. *In* J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthacou (dir.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, *op. cit.*

31. S. Freud, *Totem et Tabou* (1912-1913), 2e traduction française, Paris, Gallimard, 1993, p. 293.

32. E. B. Tylor, « On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Mariage and Descent », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 18, 1889, p. 267.

33. C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 569-570.

34. *Ibid.*, p. 50.

35. *Id.*, « Apologue des amibes », article cité, p. 493.

36. *Ibid.*, p. 494.

37. *Ibid.*

38. *Ibid.* En 1949 dans les *Structures élémentaires*, Lévi-Strauss écrivait : « *Le lien de réciprocité qui fonde le mariage n'est pas établi entre des hommes et des femmes mais entre des hommes au moyen de femmes qui en sont seulement la principale occasion* […]. *Ce point de vue doit être maintenu dans toute sa rigueur, même en ce qui concerne notre société où le mariage prend l'apparence d'un contrat entre les personnes* » (p. 124-135).

39. *Id.*, « Apologue des amibes », article cité, p. 494.

40. M. Godelier, *L'Énigme du don*, *op. cit.*

41. Dans « La notion de structure en ethnologie » (1942 en anglais), traduction dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 326. « *Une société est faite d'individus et de groupes qui communiquent entre eux* […]. *Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois*

niveaux : communication des femmes, communication des biens et services, communication des messages. »

42. M. Mauss, « Essai sur le don », *L'Année sociologique*, 1923-1924, reproduit dans *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, p. 258 *sq*.

43. C. Lévi-Strauss, « Apologue des amibes », article cité, p. 494.

44. *Ibid.*, p. 495.

45. *Ibid.*

46. A. M. Hocart, *Social Origins*, Londres, Watts, 1954.

47. R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

48. Il faut signaler une autre dimension de ce texte, qui n'est pas d'une importance mineure. Lévi-Strauss, de nouveau, n'y présente plus l'apparition du langage articulé comme un surgissement singulier. Maintenant, le langage articulé aurait « *pour modèle un autre langage qui le préforme* », et dont l'origine pose des problèmes qui ne sont plus de la seule compétence du psychologue ni du linguiste. Cf. « Apologue des amibes », article cité, p. 494.

49. F. A. E. Van Wouden, *Sociale Structuurtypen in de Groote Oost*, Leyde, J. Ginsberg, 1935.

50. C. Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, *op. cit.*

51. L. S. Barry, « Les modes de composition de l'alliance : le mariage arabe », *L'Homme*, n ° 147, 1998, p. 17-50 ; « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme*, n ° 154-155, 2000, p. 67-100.

52. P. Bonte, (dir). *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, *op. cit.*

53. S. Caratini, « Système de parenté Sahraoui. L'impact de la révolution », *L'Homme*, numéro spécial *Question de parenté*, n° 154-155, 2000, p. 431-456.

54. S. Ferchiou, *Hasab wa nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, *op. cit.*

55. C. Lévi-Strauss, « Postface », p. 717.

56. *Ibid.*, p. 718.

57. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 569.

58. *Ibid.*, p. 162.

59. Cf. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

60. C. Lévi-Strauss, « Postface », p. 719.

7

Un bilan

Le moment est venu de dresser le bilan de l'œuvre de Lévi-Strauss dans le champ de l'étude de la parenté. Nous devions, pour nous y essayer, avoir analysé pas à pas tous les textes, livres et articles significatifs que Lévi-Strauss avait publiés sur ce sujet. Il fallait encore les avoir resitués à grands traits dans le contexte scientifique où ils étaient apparus, mentionner avec qui et sur quoi ils s'opposaient ou s'accordaient. Enfin, il fallait aussi avoir expliqué où nous en sommes aujourd'hui sur tel ou tel problème que Lévi-Strauss avait abordé et traité. C'est cette triple contrainte que nous nous sommes imposée dans les pages qui précèdent, et nous sommes conscient que, sur tel ou tel point, nous avons été trop rapide.

S'il fallait résumer en une phrase l'importance de l'œuvre dans ce champ de recherches, sans encore préjuger de ses apports dans d'autres domaines, l'étude des mythes et de la pensée mythique par exemple, nous dirions que Lévi-Strauss a véritablement refondé, un siècle après Morgan qui en fut le premier fondateur, la connaissance scientifique de la parenté. Et étant donné la place stratégique qu'avait occupée l'étude de la parenté dans la naissance et le développement de l'anthropologie, les écrits de Lévi-Strauss dans ce domaine ne pouvaient que rejaillir sur l'ensemble de la discipline.

Reprenons le parcours sous trois angles : l'ambition, la méthode, les résultats. L'ambition était claire dès le départ : élaborer une théorie générale de la parenté en trois étapes et en trois livres.

La première partie du programme fut remplie avec l'élaboration des *Structures élémentaires*. Les deux autres le furent partiellement, sous forme d'articles et d'écrits égrenés tout au long de sa carrière. On connaît maintenant les critères qui ont conduit Lévi-Strauss à classer tous les systèmes de parenté, à cette époque, en deux catégories. Sont élémentaires les systèmes qui prescrivent le mariage entre certains types de parents et divisent donc les parents en conjoints possibles et conjoints prohibés. Cette prescription est inscrite dans la terminologie de parenté de la société concernée. Sont complexes les systèmes au sein desquels le choix du conjoint n'est ni prescrit ni inscrit dans la nomenclature de parenté, mais est déterminé par d'autres critères – politiques, économiques, religieux ou autres.

D'un coup, tous les systèmes de parenté connus se retrouvaient classés, comparés et distingués à partir d'un seul critère : le principe d'alliance. Mais l'originalité de la démarche de Lévi-Strauss allait beaucoup plus loin. Pour procéder à l'analyse de ces deux grandes

catégories de systèmes, il était parti d'un fait universel, présent en tous au-delà de leurs différences : la prohibition de l'inceste. Laissant de côté toutes les variantes de cette interdiction, Lévi-Strauss allait en tirer des conséquences socio-logiques en résonance avec les données empiriques propres à chacune des sociétés connues.

Mais Lévi-Strauss situait le point de départ de ses analyses à un niveau plus fondamental encore, celui d'une réflexion sur les conditions et les formes de passage de la nature à la culture, de l'animalité des ancêtres de l'homme à l'humanité des humains. Il présenta ainsi la prohibition de l'inceste, c'est-à-dire la soumission de la sexualité à des règles sociales, comme le lieu et la condition du passage de la nature à la culture. Or, l'exploration du passage de la nature à la culture nécessitait que l'on mobilisât toutes les sciences, celles de la nature tout autant que celles de la société.

Un tel horizon théorique, qui engageait toutes les sciences, et ce choix d'un fait universel comme point de départ d'une chaîne de déductions socio-logiques marquaient une rupture radicale avec les méthodes pratiquées généralement en anthropologie et dans les sciences sociales. Et ils conféraient à sa démarche une dimension universelle d'apparence philosophique, mais qui n'avait pourtant rien à voir avec la philosophie.

Les déductions s'enchaînent ensuite. Si le mariage est interdit avec certains parents et que cette interdiction s'applique simultanément à tous les individus et à tous les groupes qui composent une société, il est clair que ces personnes interdites sont disponibles pour d'autres. L'échange devient possible et nécessaire. Or échanger, c'est instituer un rapport réciproque, ce qui implique que les hommes aient conscience de la notion et des avantages de la réciprocité. Finalement, du fait de la prohibition de l'inceste, que l'échange soit direct ou indirect, immédiat ou différé, aucun système de parenté ne peut exister sans impliquer l'existence d'une forme ou d'une autre d'échange. Et, de ce fait, tout système implique une forme ou une autre d'exogamie. Prohibition de l'inceste/échange/endogamie-exogamie sont ainsi des éléments d'une « structure » présente dans tout système de parenté.

La question centrale devient alors : si la prohibition de l'inceste implique de renoncer à s'unir avec les siens et oblige à échanger les parents interdits contre des conjoints autorisés, qui échange quoi ? La réponse de Lévi-Strauss en 1949 est claire. Ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire, et la première raison en est que, partout, ce sont les hommes qui monopolisent le pouvoir politique et social. À cette explication par les faits, Lévi-Strauss en ajoute une seconde, plus profonde à ses yeux, « structurale », et qui serait au fondement du monopole du pouvoir par les hommes :

l'émergence de la pensée symbolique et du langage articulé. La pensée symbolique aurait fait que les femmes auraient immédiatement été perçues par les hommes comme des valeurs et des signes, comme le bien suprême à donner, à échanger. Jusqu'à la fin de sa vie, Lévi-Strauss ne variera pas sur ce point, qui lui valut un flot continu de critiques.

Fort de cette chaîne de déductions socio-logiques se présentant toutes comme des conséquences de la prohibition de l'inceste, Lévi-Strauss va mobiliser les concepts qu'il avait déduits et définis sous un angle théorique précis afin d'analyser les systèmes de parenté existants. La première déduction porte sur la différence de nature entre cousins croisés et cousines parallèles, les premiers étant épousables, les seconds inépousables.

Armé de cette panoplie de concepts, déjà présents en anthropologie mais redéfinis par lui, Lévi-Strauss entreprend alors successivement l'analyse des systèmes australiens, qui reposent sur des formes directes d'échanges de femmes au sein d'un univers fermé, composé de deux, de quatre, voire de huit groupes échangistes, nommés moitiés, sections et sous-sections. Il pose l'équivalence des interdictions formulées en termes egocentriques, interdictions portant sur des parents d'Ego situés à une certaine distance généalogique par rapport à lui, autrement dit des interdictions formulées en termes de relations de parenté, et des interdictions formulées en termes sociocentriques, selon l'appartenance des individus à des sections ou sous-sections différentes. À l'époque, Lévi-Strauss ne pouvait savoir – bien que Radcliffe-Brown en eût formulé l'idée – que les sections et sous-sections étaient un fait sociologique et historique relativement récent en Australie, et que leur invention n'avait pas été faite pour structurer ou résoudre des problèmes de parenté puisque, avant leur invention, les Australiens étaient dotés de systèmes de parenté parfaitement structurés et, on le sait aujourd'hui, de type dravidien – à l'exception des systèmes de type murngin qui interdisent le mariage avec la cousine croisée bilatérale ou patrilatérale.

À partir de ces données, Lévi-Strauss met en évidence l'existence de deux structures différentes de l'échange matrimonial. Celles pratiquant ce qu'il appelle l'échange restreint dans lequel A donne à B et B donne à A, formule simple qui peut prendre des formes plus complexes, et l'échange généralisé, dans lequel A donne à B qui donne à C qui donne à… *n* qui donne à A. Cette distinction entre les deux formules de l'échange des conjoints a encore apporté une grande simplification dans la comparaison des systèmes de parenté et jeté une lumière nouvelle sur leur fonctionnement. Au passage, Lévi-Strauss s'offre le plaisir de proposer une nouvelle interprétation de certains systèmes australiens, objets jusqu'alors de vives controverses, les systèmes dits

murngin, dont il démontre qu'ils relèvent en profondeur de la formule de l'échange généralisé A → B → C → A mais avaient été déformés par les Aborigènes, à l'arrivée des sections, en un système d'échange restreint de type aranda à huit sous-sections. L'avenir devait lui donner raison.

On aura compris les formidables déplacements et changements de perspectives qu'apportèrent *Les Structures élémentaires de la parenté*. D'autant que les analyses s'appuyaient sur une immense érudition, fondée sur la connaissance des données empiriques et des débats accumulés pendant plus d'un demi-siècle par les anthropologues du monde anglo-saxon – États-Unis, Grande-Bretagne, Australie. Rien de tel n'existait en France ni en Europe. C'est Lévi-Strauss qui y a constitué la base nécessaire au travail des chercheurs qui le suivraient.

Au cœur de toutes les analyses, une prise de position théorique fondamentale qui les plaçait d'emblée au-delà des conflits d'interprétation entre idéalistes et matérialistes, approche déductive et approche inductive, etc. C'était l'affirmation que la production des rapports de parenté, comme de tout autre rapport social, est un acte à la fois mental *et* social, un acte synthétique. D'où l'effort de Lévi-Strauss pour mettre en évidence trois conditions intellectuelles impliquées dans la production de toutes les formes d'unions matrimoniales possibles. La première est la production et la compréhension de règles, de normes organisant la conduite des individus et s'imposant à tous les membres d'une société. La deuxième est la compréhension et la mise en œuvre de rapports réciproques. La troisième est la compréhension que l'acte de donner ajoute une valeur supplémentaire, sociale, à la valeur propre de l'objet donné, puisque l'acte de donner transforme le rapport entre celui qui donne et celui qui reçoit, et les lie en les alliant.

Lévi-Strauss, en mettant en évidence ces trois préconditions mentales, intellectuelles de toute alliance matrimoniale, soulignait qu'elles impliquent elles-mêmes des opérations dont la source ne saurait résider que dans les structures de l'esprit humain, et donc du cerveau. Or, pour lui, les structures de l'esprit humain sont universelles et donc partagées par tous les membres de l'espèce humaine, quelle que soit l'époque et quelle que soit la société. L'universalité des structures profondes de l'esprit humain interdit aux sciences sociales de conclure à un relativisme absolu des modes de pensée et d'existence inventés par l'humanité. La relativité des coutumes et des institutions est réelle mais toujours limitée, partielle, et non absolue.

Les systèmes de parenté ne sauraient exister et se reproduire que sur la base des principes qui les génèrent et les structurent. Ces structures ne constituent pas une réalité cachée, un arrière-fond de rapports

sociaux dissimulés par d'autres éléments du même système qui apparaissent à sa surface [1] : elles ne sont rien d'autre que la logique de fonctionnement du système en son entier, et cette logique est celle des principes qui en constituent la structure profonde, invariante. L'analyse dite structurale des systèmes de parenté, comme de tout autre système, consiste donc en la recherche des principes générateurs de leurs structures et de leur logique de fonctionnement. Et, comme ces principes ne sont pas une donnée empirique directement observable, il faut les reconstruire en fabriquant des « modèles » possibles, dont certains correspondraient au plus près au fonctionnement observé. L'analyse « structurale » est donc posée par Lévi-Strauss comme la seule méthode susceptible d'accéder aux principes générateurs des systèmes sociaux, et donc à leurs structures profondes, qui ne sont pas des « choses » mais des logiques de rapports entre des rapports.

C'est pourquoi, dès *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss a insisté sur l'intérêt qu'il y avait à formaliser les règles de fonctionnement des systèmes de parenté, soit en les traitant dans le cadre d'une algèbre, soit en utilisant d'autres instruments logico-mathématiques. À cette fin, il avait fait appel au mathématicien André Weil, qui avait élaboré une étude algébrique des règles de mariage du système murngin, étude que Lévi-Strauss avait insérée dans son livre sous la forme d'un appendice à la première partie, dans laquelle il avait défini et analysé les systèmes pratiquant l'échange restreint [2]. Malgré les critiques de Malinowski, qui condamna cette « algébrisation » de la parenté – cette démarche, selon lui, ôtait à la parenté tout contenu intime, affectif, émotionnel, etc. –, la voie ouverte par Lévi-Strauss s'est révélée féconde, et de nombreux anthropologues s'y sont engagés et ont obtenu des résultats remarquables. Parmi tous les noms qu'il faudrait citer, nous n'en retiendrons que deux, Lounsbury et Tjon Sie Fat. On peut donc affirmer que, même si Lévi-Strauss n'avait rien publié d'autre que les *Structures élémentaires*, ce livre aurait suffi à ébranler le champ des études sur la parenté. Mais il ne s'arrêta pas là ; il ne cessa jamais de poser des problèmes nouveaux ou d'analyser de façon nouvelle des problèmes anciens.

La deuxième vague d'innovations fondamentales fut déclenchée par la Huxley Memorial Lecture, prononcée en 1965 devant un parterre très choisi d'anthropologues anglo-saxons. Lévi-Strauss y rebaptisa « *structures semi-complexes* » les systèmes dits crow-omaha dont, dès les *Structures élémentaires*, il avait promis de s'occuper un jour. Il retrancha alors des systèmes qui étaient jusqu'alors classés comme crow-omaha tous ceux qui prescrivaient le mariage avec une seule des cousines croisées, la cousine croisée matrilatérale. Tous les systèmes

de ce type furent rejetés dans la catégorie des systèmes à structures élémentaires. Les « vrais » systèmes crow-omaha étaient ceux qui multipliaient les interdictions de mariage entre plusieurs lignages ou clans déjà alliés dans les générations précédant celle d'Ego, mais qui, en revanche, ne prescrivaient rien. Pour Lévi-Strauss, désormais, ces systèmes marquaient, par leur structure, la transition entre structures élémentaires et structures complexes. Lévi-Strauss désigna aussi les systèmes iroquois et hawaïens comme autant de structures semi-complexes, mais il ne les analysa jamais.

La conférence suscita beaucoup de remous chez les anthropologues et ouvrit, pour certains, un nouveau programme de recherches. Et qu'allait-on faire des systèmes à traits crow-omaha, élagués par Lévi-Strauss du tronc des « vrais » systèmes crow-omaha ? Les systèmes asymétriques prescriptifs devaient donc, eux aussi, être réexaminés. Lévi-Strauss laissa à d'autres le soin de le faire.

Mais, en rédigeant *La Voie des masques* (1975), Lévi-Strauss se trouva confronté aux difficultés qu'avait rencontrées Boas, malgré des décennies d'observations remarquables, dans sa tentative de caractériser le système de parenté des Kwakiutl, les fabricants et usagers des magnifiques masques que Lévi-Strauss admirait tant. Celui-ci entreprit de résoudre le problème, et c'est à cette occasion qu'une troisième vague d'innovation théorique dans le champ de la parenté s'amorça. En 1979, dans la seconde édition de *La Voie des masques*, il démontrait que le système de parenté des Kwakiutl relevait d'une famille de systèmes connus des historiens du Moyen Âge européen mais jamais encore clairement identifiés par les ethnologues, les systèmes « à maisons ».

Lévi-Strauss, qui avait proclamé en 1965 qu'on ne pourrait pas comprendre le fonctionnement des structures complexes tant qu'on n'aurait pas au préalable résolu le problème des systèmes crow-omaha, sautait maintenant à pieds joints au-dessus de ceux-ci et entreprenait d'analyser une espèce de systèmes « complexes » de parenté qui ne figurait certainement pas au catalogue des structures complexes de parenté qu'il avait en tête en 1949.

Lévi-Strauss était désormais confronté à un vaste ensemble de systèmes dont l'arrière-fond structurel relevait des structures dites indifférenciées, des systèmes cognatiques. Dès 1967, date de la seconde édition des *Structures élémentaires*, son attention avait été attirée sur ces systèmes à la lecture des travaux de Ward Goodenough et surtout de ceux de Raymond Firth sur les systèmes de parenté polynésiens. La flexibilité interne en vertu de laquelle se trouvait déterminée l'appartenance des individus à des groupes de parenté qui n'étaient ni réellement patri- ni matrilinéaires, mais utilisaient l'un ou l'autre de ces principes pour servir des intérêts politiques et

économiques, les faisait apparemment appartenir aux structures complexes, tant elles effaçaient largement les oppositions dressées dans d'autres systèmes entre descendance et alliance, endogamie et exogamie. Or, ces structures complexes se retrouvaient le plus souvent dans des sociétés tribales hiérarchisées en chefferies, ou dans des sociétés étatiques où le pouvoir était aux mains de maisons nobles plus ou moins subordonnées à une maison souveraine.

Lévi-Strauss entreprit alors un voyage autour du monde, à travers des dizaines de monographies d'anthropologues et d'historiens, afin de trouver des exemples de sociétés « à maisons ». En se déplaçant de l'Indonésie à Madagascar, en passant par la Mélanésie et la Polynésie, il en découvrit beaucoup – et en imagina quelques-uns. Un aspect important de ce périple est qu'il fut aussi un voyage dans le temps, et que ce sont les travaux des historiens du Moyen Âge européen ou du Moyen Âge japonais qui lui montrèrent la voie. Un nouveau dialogue, une collaboration nouvelle entre historiens et anthropologues étaient devenus possibles.

Le dernier rebond, la dernière avancée furent malheureusement ignorés de ses collègues et du grand public jusqu'après son décès. Lévi-Strauss, en effet, dès 1986, avait examiné pour un public japonais les nouvelles formes de parenté qui se sont récemment fait jour au sein des sociétés occidentales et qui leur posent des problèmes juridiques, politiques, éthiques complexes : la question des mères porteuses, celle aussi des familles homoparentales, qui remettent en question les définitions de la filiation et de l'alliance. Et sur tous ces problèmes, la position de Lévi-Strauss était très ouverte, bien plus que celle de nombre de ses disciples les plus proches, qui continuaient à répéter que la parenté repose sur l'échange des femmes par les hommes pour les hommes.

Nous ne devons pas oublier non plus qu'au cours de sa vie, Lévi-Strauss a écrit, à intervalles irréguliers, trois articles pour démontrer l'existence, dans tel ou tel système de parenté, de ce qu'il avait baptisé l'« atome de parenté » en 1945. Ces articles sont comme des fragments du troisième livre qu'il voulait, dans sa jeunesse, consacrer à l'analyse des systèmes d'attitudes et de conduite des individus occupant telle ou telle place au sein des trois relations de parenté qui, combinées, formaient à ses yeux l'atome de tout système de parenté.

L'apport, on le voit, est considérable. Dans le domaine des études de parenté, nul autre anthropologue n'aura, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, autant innové sur le plan théorique, ébranlé autant de certitudes acquises, suscité tant d'admiration et tant de résistance, de rejets aussi. Ajoutons à cette créativité théorique une érudition immense, informée de tout ce qui se publiait d'important, une rigueur extrême dans les démonstrations, un style d'une clarté et

d'une précision exceptionnelles – et enfin un talent de polémiste à la dent dure et conscient de sa valeur.

Pris en bloc, tous ces mérites, tous ces hauts faits théoriques conduisent à conclure qu'en effet, avec Lévi-Strauss, l'anthropologie et les études sur la parenté furent bien fondées une nouvelle fois.

Mais l'œuvre, si grande soit-elle, recelait des failles et a montré certaines limites. Elles ne sont pas toujours de son fait mais souvent l'effet de son temps. Personne, par exemple, ne saurait reprocher à Lévi-Strauss de n'avoir pas vu que les sections qu'il considérait comme une structure essentielle des systèmes de parenté australiens étaient une invention historiquement récente, qui n'avait pas eu pour objectif premier de transformer les systèmes de parenté qui existaient auparavant et étaient de type dravidien. À l'époque, la distinction entre les systèmes dravidiens et les systèmes iroquois n'était pas encore claire, mais il est vrai que, quand elle le devint avec l'article de Lounsbury, Lévi-Strauss ne manifesta pas d'intérêt particulier pour les systèmes dravidiens, alors que leur étude aurait pu lui faire réanalyser autrement l'apparition et le rôle des sections en Australie.

Plus étrange est le fait qu'après avoir étudié des dizaines de systèmes de parenté et de sociétés où la distinction entre parents croisés et parents parallèles jouait un rôle crucial, après avoir longuement distingué entre les mariages qui se faisaient avec la cousine croisée bilatérale et ceux qui s'effectuaient avec la cousine croisée matrilatérale à l'exclusion de la cousine croisée patrilatérale, ou prescrivaient l'inverse, Lévi-Strauss n'ait pas accordé plus d'importance à la découverte des systèmes dravidiens en question, à la suite de Lounsbury mais surtout de Buchler. Or, il apparaît maintenant que les systèmes de type dravidien étaient probablement les plus répandus ou ceux, en tout cas, dont d'autres systèmes étaient manifestement issus. Mais le problème de l'existence de transformations agissant sur les structures d'un système et engendrant un système d'un autre type, tel qu'on peut l'observer ou le concevoir dans le cas de la formation de systèmes iroquois à partir de systèmes dravidiens, ce type de problème, donc, pourtant fondamental pour comprendre la place de la parenté dans l'évolution des sociétés, ne l'a jamais vraiment intéressé, sauf peut-être lorsqu'il fit la chasse aux systèmes « à maisons ». Mais là encore, en faisant dériver ces derniers de structures cognatiques et de systèmes indifférenciés, il ne posa jamais la question de savoir si ces systèmes n'étaient pas eux-mêmes des produits de transformation de systèmes antérieurs. Pour ce qui concerne la Polynésie, terre par excellence des systèmes indifférenciés, la démonstration est presque faite aujourd'hui qu'ils sont des transformations de systèmes austronésiens qui distinguaient entre

croisés et parallèles. Mais la faille essentielle n'est pas là. Elle réside dans le refus réitéré de reconnaître que la descendance est un pilier tout aussi essentiel que l'alliance dans la production et la structuration des rapports de parenté au sein des sociétés humaines. Lévi-Strauss, nous devons y insister encore, a obstinément attribué aux principes fixant la descendance, et donc déterminant l'appartenance des enfants naissant des unions matrimoniales, un rôle « secondaire », « non essentiel » dans le fonctionnement de la parenté. Il a également toujours tiré la descendance (la filiation, dans son vocabulaire) du côté de la nature (du processus biologique de la fabrication des enfants), et l'alliance du côté de la culture.

Or, nous l'avons montré, les principes qui déterminent la descendance sont tout aussi culturels et « artificiels » que les règles de l'alliance. Que l'on descende par les hommes ou par les femmes, que ce soit le sperme ou le sang menstruel coagulé de la femme qui fasse le fœtus, que pour ces raisons les enfants appartiennent au clan de leur père ou à celui de leur mère, ou aux deux clans mais pour d'autres raisons, il n'y a là aucune logique biologique à l'œuvre. Ce ne sont là que constructions culturelles, représentations imaginaires des processus de la vie. Et, par ailleurs, c'est principalement le long de l'axe de la descendance que les groupes transmettent ce qu'ils ont gardé pour les générations qui leur succéderont. Et même quand les mariages détachent et dispersent des morceaux d'un patrimoine, les stratégies de ré-enchaînement des alliances, au terme d'un certain nombre de générations, ramènent sur l'axe de la descendance ce qui s'en était séparé, ou un équivalent actualisé.

Les principes de descendance sont donc la seconde structure invariante de tout système de parenté, aussi nécessaires mais pour des raisons différentes, que les règles d'alliance. Ces principes sont très peu nombreux (unilinéaires, ambilinéaires, bilinéaires et indifférenciés) mais traduisent le rôle que les sociétés attribuent aux hommes et aux femmes en matière d'appropriation des enfants et de responsabilités que chaque sexe doit assumer vis-à-vis des enfants qui naissent de ses unions. Quatre jeux de principes de descendance, c'est peu, et ce nombre suffit à recouvrir toutes les formes possibles de rattachement d'un enfant à l'un ou l'autre ou à l'un et l'autre de ceux qui lui ont donné naissance.

En fait, l'évolution des rapports de parenté dans les sociétés occidentales, depuis une vingtaine d'années, montre que ce qui reste le plus stable des deux axes de la descendance et de l'alliance qui se combinent pour produire des rapports de parenté, c'est la descendance et l'attention apportée par nos sociétés à ce que l'avenir des enfants ne dépende plus entièrement de l'évolution des rapports entre leurs parents. Ceux-ci peuvent se séparer, divorcer, se remarier, avoir l'un la

garde des enfants une semaine, l'autre la semaine suivante, la responsabilité des parents vis-à-vis des enfants qu'ils ont mis au monde demeure la même aux yeux de la société, personnifiée par l'État, quels que soient les conflits qui les opposent et les conditions de leur séparation. Bien entendu, l'enjeu – sauf dans certaines classes – n'est pas d'abord, comme dans les siècles précédents, la transmission d'un nom et d'un patrimoine. Aujourd'hui, l'enfant et l'enfance ont revêtu une signification et une valeur nouvelles liées à l'importance de la défense des droits de l'homme dans une société démocratique. Les enfants ont des droits face à leurs parents. Alors que les formes d'alliance se diversifient – unions libres, concubinage, etc. – et n'ont plus rien à voir avec celles des époques où le mariage (en Europe) était un sacrement qui ne pouvait être rompu que par la mort du conjoint, l'axe de la descendance demeure le lien social où le jeu des droits et devoirs réciproques entre parents et enfants est le plus ferme dans la plupart des classes sociales. Et l'avenir des études de la parenté exige qu'on prête désormais autant d'attention aux jeux de la descendance qu'à ceux de l'alliance.

Une autre critique que l'on peut faire à l'œuvre, c'est d'avoir maintenu jusqu'à la fin, sans la critiquer, l'idée ancienne que les sociétés « primitives » sont « fondées sur la parenté », sont, comme disent les Anglo-Saxons, des *kin-based societies* – bien que Lévi-Strauss ait répété à de nombreuses reprises que les systèmes de parenté changent quand les sociétés « s'ouvrent » plus ou moins à l'histoire, bien que cette « ouverture » soit due, selon lui, à des transformations des rapports politiques et économiques (la religion n'est presque jamais mentionnée). Mais il n'en dira pas davantage.

Ce qui n'a donc pas changé chez Lévi-Strauss, c'est l'idée qu'au moins dans les sociétés dites « primitives », caractérisées par un système de parenté à structure élémentaire prescriptive d'une forme de mariage, les rapports de parenté déterminent la configuration générale de la société. Or, même si les rapports de parenté changent de rôle et de poids selon la structure globale de la société – à castes, à classes, sans caste ni classe, à chefferies, à État, etc. –, nulle part les rapports de parenté ne sauraient fabriquer une société et en constituer le fondement. Cette capacité appartient aux rapports qu'en Occident on appelle politico-religieux, on l'a dit.

Beaucoup d'autres points resteraient à débattre. En premier lieu, l'opposition faite par Lévi-Strauss entre structure et événement, entre nécessité et contingence, entre le domaine de l'analyse des structures et celui de l'analyse de la succession des faits et des événements historiques. La « Conférence Marc Bloch » fut l'occasion d'avancer dans cette voie, en permettant aux historiens et aux ethnologues réunis de montrer que les mêmes structures, les systèmes « à

maisons », existaient chez les Indiens d'Amérique, en Europe médiévale ou dans le Japon du XIe siècle. Mais on n'alla pas plus loin.

Autre point resté inanalysé : la part de la conscience et de l'inconscient dans l'apparition des principes et des règles qui composent un système de parenté. On sait que la structure du système dit iroquois se retrouve dans de nombreuses sociétés de par le monde, qui parlent des langues différentes et n'ont jamais été en contact géographique ni historique entre elles. À cette différence près, par exemple, que les Iroquois d'Amérique du Nord agissent en vertu d'un principe de descendance matrilinéaire, et les Baruya de Nouvelle-Guinée d'un principe patrilinéaire. Cela montre, d'abord, contre Lévi-Strauss, que les principes de descendance sont indépendants des principes d'alliance – et « indépendants » ne signifie pas qu'ils jouent un rôle secondaire. Leur indépendance signifie qu'un système n'existe que par la combinaison nécessaire et chaque fois particulière d'une forme de descendance et d'une forme d'alliance. Par ailleurs, il n'existe pas de règle négative (la prohibition de l'inceste) ou de règle positive d'alliance qui ne soit consciente. Dans le cas contraire, elles ne pourraient être transmises aux générations suivantes. Et le fait qu'il n'existe que peu de possibilités logiques pour rattacher des enfants qui naissent à des adultes des deux sexes fait que l'esprit humain les réinvente facilement et les choisit sans avoir besoin que les uns copient sur les autres.

Pour terminer, nous évoquerons deux points faibles de l'œuvre. L'une est la proposition de classer entre systèmes à régimes harmoniques et systèmes dysharmoniques tous les systèmes de parenté, selon que la résidence et la descendance concordent ou qu'elles diffèrent et divergent. Harmoniques seraient par exemple les systèmes où la descendance est matrilinéaire et la résidence uxorilocale. Dysharmoniques, ceux où la descendance est par exemple patrilinéaire et la résidence uxorilocale. Lévi-Strauss a cru trouver là un critère pour distinguer les systèmes à échange restreint, qui seraient dysharmoniques, et les systèmes à échange généralisé, qui seraient harmoniques. Mais cette corrélation n'a pas été vérifiée dans un trop grand nombre de cas pour que l'hypothèse soit retenue sous cette forme générale.

Reste la dernière critique, sur laquelle nous nous sommes déjà longuement expliqué : il s'agit de l'explication avancée par Lévi-Strauss du fait que ce sont les hommes qui échangent les femmes et non le contraire. Lévi-Strauss s'est toujours défendu en arguant que la domination masculine est un fait universel et qu'il ne l'avait pas inventé. Personne ne conteste le fait, mais l'explication, si. Et ce n'est pas sous cet aspect que l'histoire retiendra son œuvre ; mais ce n'est pas lui non plus qui suffira à en relativiser la grandeur.

1. *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 139. « La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, n° 9, p. 3-36 : « *La structure n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel.* » Définition fondamentale.

2. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, chapitre XIV, p. 257-265.

DEUXIÈME PARTIE

LES MYTHES ET LA PENSÉE MYTHIQUE

Ce qui va suivre

Analyser et évaluer l'œuvre de Lévi-Strauss dans le domaine de l'analyse des mythes et de la pensée mythique impose un changement de méthode.

L'œuvre s'amorce en 1951-1952, première année d'enseignement de Lévi-Strauss à l'École pratique des hautes études. En 1951, Lévi-Strauss, dont *Les Structures élémentaires de la parenté* ont été publiées deux ans auparavant aux Presses universitaires de France, et qui est devenu maître de recherche au CNRS, est nommé directeur d'études à l'École pratique des hautes études et succède à Maurice Leenhardt dans la chaire des « Religions des peuples non civilisés » – Maurice Leenhardt avait lui-même succédé à Marcel Mauss, qui l'avait occupée de décembre 1901 à octobre 1940. Lévi-Strauss fera débaptiser sa chaire qui, à partir de 1954, s'intitulera « Religions comparées des peuples sans écriture [1] ». En 1959, Lévi-Strauss sera élu au Collège de France dans une chaire créée pour lui et intitulée « Anthropologie sociale », et prononcera sa leçon inaugurale le 5 janvier 1960.

Entre 1951 et 2002, date de son dernier article, intitulé « De Grées ou de force ? [2] », consacré à l'analyse de quelques mythes grecs qu'il compare à d'autres provenant de tribus indiennes d'Amérique du Nord, Lévi-Strauss publie plus de quarante articles entièrement consacrés à l'étude de plusieurs milliers de mythes, provenant dans leur majorité des cultures et des sociétés indiennes des deux Amériques, du Sud et du Nord. Cependant, ses deux premiers livres, *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, s'appuieront surtout sur des matériaux australiens.

Neuf livres paraîtront :

1962. *Le Totémisme aujourd'hui*, *La Pensée sauvage*
1964. *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*
1967. *Mythologiques II. Du miel aux cendres*
1968. *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*
1971. *Mythologiques IV. L'Homme nu*
1975. *La Voie des masques* (2e édition augmentée, 1979)
1985. *La Potière jalouse*
1991. *Histoire de Lynx*

À ces neuf livres, il faut ajouter quatre ouvrages où sont réunis quelque quatre-vingt-quatorze articles ou résumés de cours donnés à l'École pratique des hautes études, puis au Collège de France. Parmi ces textes, quarante-quatre concernent l'analyse de mythes et de rites divers, ou représentent des ébauches ou des condensés des neuf livres que nous venons de citer. Ces quatre recueils de textes sont :

1958. *Anthropologie structurale*
1973. *Anthropologie structurale deux*

1983. *Le Regard éloigné*
1984. *Paroles données*

Fin 1982, Lévi-Strauss prend sa retraite et *Paroles données* réunit, deux ans plus tard, les résumés de tous les cours qu'il a donnés de 1951 à 1982. Ces résumés éclairent précieusement les étapes de ses recherches dans les deux domaines de la parenté et des mythes, qui auront, on le sait, constitué les deux axes fondamentaux de son œuvre au cours d'un demi-siècle. Mais de ces deux axes, c'est à l'évidence, après la publication en 1949 des *Structures élémentaires de la parenté*, au second qu'il va consacrer le plus de temps et d'efforts. Qu'on en juge. Entre 1949, année où il publie ses deux premiers articles importants sur les mythes et les rites, « L'efficacité symbolique » et « Le sorcier et sa magie », et 2002, quand il écrit « De Grées ou de force ? », Lévi-Strauss publie quarante articles sur les mythes et la pensée mythique en plus des neuf livres mentionnés ci-dessus. En comparaison, pendant ces cinquante ans, il ne publiera plus aucun livre sur la parenté, mais treize articles dont deux seulement marqueront, nous l'avons montré, des avancées nouvelles dans ce domaine.

À lire ces chiffres, et en ayant en tête le nombre et la richesse des textes traitant des mythes et de la pensée mythique, il est évident que ce domaine est devenu le principal centre d'intérêt scientifique de Lévi-Strauss, mais sans qu'il ait jamais cessé de s'intéresser aux deux autres, la parenté et l'art, puisque son tout dernier livre, *Regarder, écouter, lire* (1993), traite de peinture (Poussin), de littérature (Diderot), de musique (Rameau) et se termine par deux chapitres, dont l'un est consacré à un art mineur pour les Occidentaux, la vannerie, tenu pour un art noble par les Indiens des Plaines – dernière occasion pour Lévi-Strauss d'analyser des mythes américains selon lesquels les paniers étaient autrefois des humains –, et l'autre, au caractère mystique de l'art de la broderie en piquants de porc-épic pratiquée par les femmes des tribus des Plaines, ainsi qu'aux masques et aux sculptures fabriqués par des artistes issus de la noblesse des tribus de la côte nord-ouest des États-Unis et du Canada, auxquels il avait consacré *La Voie des masques*. Se trouvent définitivement répudiées la peinture non figurative de Picasso, la musique sérielle, etc., déjà condamnées dans le premier et dans le dernier volume des *Mythologiques*. Rappelons que c'est dans les années 1947-1949 que Lévi-Strauss, en même temps qu'il allait attacher sa vie à l'étude de la parenté et des mythes, se détachait définitivement de tout intérêt pour la politique, en tant qu'acteur – et encore plus en tant que militant.

La qualité et la quantité des publications que Lévi-Strauss a consacrées aux mythes et à la pensée mythique rendent difficile l'adoption de la démarche que nous avons suivie pour analyser les

écrits sur la parenté.

Le traitement systématique, selon l'ordre chronologique de publication, n'est guère praticable, pour deux raisons. D'abord parce que l'on ne saurait analyser dans le détail cette masse énorme de textes, car cela supposerait que nous résumions à notre tour les quelque deux mille mythes qui en composent la matière première. Ensuite, parce qu'un monument domine les autres, à savoir les quatre volumes des *Mythologiques*, auxquels Lévi-Strauss aura voué presque dix ans de sa vie.

Il avait commencé ses recherches en 1961, avant même la publication du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage*. Il est alors pleinement maître de sa méthode et de ses hypothèses pour s'attaquer à l'immense corpus des mythes des Amérindiens. Trois ans plus tard, en 1964, paraîtra le premier volume, *Le Cru et le Cuit*. Il sera suivi trois ans plus tard encore du deuxième volume, *Du miel aux cendres* (1967), puis très vite de *L'Origine des manières de table* (1968). Enfin, après un intervalle de trois années, paraîtra le dernier volume de la tétralogie, *L'Homme nu* (1971), plus épais encore que les trois autres. Lévi-Strauss, en effet, s'il faut en croire ses confidences à Didier Eribon, épuisé par une décennie de travail intense, avait voulu en finir et décidé de boucler le livre, alors que de nouveaux cycles de mythes s'ouvraient à ses yeux sur l'origine de la terre à poterie et sur celles des vents et du brouillard. Il décida de couper court et d'achever là une analyse qui s'annonçait interminable [3].

Mais ce ne devait être que partie remise. Après une nouvelle décennie où allaient paraître des recueils d'articles, *Anthropologie structurale deux* (1973), *Le Regard éloigné* (1983), *Paroles données* (1984), avec en plus un livre sur l'art qui devait le conduire à découvrir un élément nouveau de la théorie de la parenté, le concept de « maison », *La Voie des masques* (1975 ; 1979), Lévi-Strauss publie en 1985 *La Potière jalouse.* Le livre reprenait et développait l'analyse d'un groupe de mythes apparu dans les dernières pages de *L'Homme nu*, et expliquait l'origine de l'argile et des techniques du feu qu'implique l'art de la poterie [4]. Six ans plus tard, en 1991, *Histoire de Lynx* devait être son dernier livre consacré à la mythologie. Il développait un thème mythique présent également dans *L'Homme nu*, à savoir la corrélation et l'opposition entre le Brouillard et le Vent en tant qu'agents naturels et acteurs surnaturels [5]. Son tout dernier texte sur les mythes sera, on l'a dit, l'article intitulé « De Grées ou de force ? », paru dans *L'Homme* en 2002.

De tous ces textes postérieurs aux *Mythologiques* et que nous connaissons dans le détail, nous extrairons des citations utiles sans nous y arrêter plus longuement. La raison en est simple. Quand Lévi-Strauss s'attaque à l'élaboration et à la rédaction des *Mythologiques*, il

est en pleine possession de ses hypothèses et de sa méthode, l'analyse structurale des mythes. Après les *Mythologiques*, il continue donc à appliquer la même méthode à d'autres mythes. Rien n'est différent, sauf sur un point. Dans les *Mythologiques*, sur près de 2 000 pages, il n'est fait allusion que trois fois à ce qu'il avait appelé en 1955 « *la formule canonique des mythes* [6] ». Elle désignait alors « *un groupe de transformations à deux torsions* [7] ». Nous y reviendrons. En revanche, après les *Mythologiques*, les références à la « *formule canonique* » reviennent sans cesse et se multiplient. On la retrouve trois fois dans *Paroles données* [8], cinq fois dans *La Potière jalouse* [9], six fois dans *Histoire de Lynx* [10]. Rarement Lévi-Strauss développe sa formule : parfois, il y fait simplement allusion en passant, laissant le lecteur la reconstruire lui-même alors qu'il n'a vraiment jamais expliqué comment il la construit. D'où la réaction critique de nombre d'anthropologues, qui ont jugé « la formule canonique des mythes » non seulement inintelligible mais inutile pour comprendre ses analyses. Nous reviendrons sur ce problème, mais dès maintenant nous devons signaler l'important ouvrage que Lucien Scubla a consacré à l'analyse des usages faits par Lévi-Strauss de cette formule mystérieuse, ainsi qu'à celle des différentes réactions, sceptiques, franchement négatives ou positives jusqu'à l'enthousiasme, qu'elle a suscitées [11].

Outre cette insistance nouvelle à mettre au travail la fameuse « *formule canonique* », une seconde différence marque *Histoire de Lynx* par rapport aux ouvrages précédents. Dans l'avant-dernier chapitre du livre, vaguement rattaché à l'analyse du thème de la gémellité dans la mythologie amérindienne et consacré à Montaigne, Lévi-Strauss nous livre sa philosophie la plus intime, sa vision de l'humanité et de lui-même, en faisant sienne la leçon qu'il dégage de l'« Apologie de Raimond Sebond », à savoir qu'il faut se satisfaire de « *vivre comme si la vie avait un sens, bien que la sincérité intellectuelle assure qu'il n'en est rien* [12] ». Et il n'en est rien parce que, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la connaissance, « *nous n'avons aucune communication à l'être* ». La formule – d'un doute radical – n'est pas de Lévi-Strauss, mais de Montaigne. Il l'aura reprise pleinement à son compte, comme il devait le confirmer en 2004 dans une correspondance avec Victor Stoczkowski [13].

Bien que ce ne soit pas l'objet de ce livre, nous dirons quelques mots en conclusion sur l'homme caché derrière son œuvre, mais aussi présent en son cœur à de multiples reprises, comme nous l'avons vu dans la première partie lorsque, par exemple, Lévi-Strauss essayait d'expliquer pourquoi – si la parenté est échange – ce sont les femmes qui devaient être échangées par les hommes et non le contraire, intrusion d'un jugement subjectif qu'aucune analyse structurale ou

autre ne pouvait justifier. Mais, plus profondément, se manifeste une attitude globale devant les choses de la vie, de sa vie, mélange de misanthropie et de sagesse, qui poussait l'homme à « faire comme si » la vie et la connaissance avaient un sens sans jamais se référer à « un au-delà » qui contiendrait une promesse de « salut », un mot qui lui répugnait.

Dans un premier moment, nous retracerons le cheminement de Lévi-Strauss à partir de ses premières recherches sur la mythologie américaine (1951-1953) jusqu'à la parution du premier volume des *Mythologiques*, *Le Cru et le Cuit* (1964). C'est l'époque où Lévi-Strauss élabore pas à pas sa méthode et formule ses premières hypothèses sur la nature de la « pensée mythique ». Le texte pivot est l'article de 1955, « The Structural Study of Myth », paru dans le *Journal of American Folklore*, dans un numéro spécial rassemblant les textes d'un symposium sur le mythe [14]. Plusieurs autres textes marquent cette période : un long article paru d'abord dans l'*Annuaire* 1958-1959 de l'École pratique des hautes études, 5e section, p. 3-43, et intitulé « La geste d'Asdiwal » ; et, bien entendu, les deux livres parus coup sur coup en 1962 : *Le Totémisme aujourd'hui* précédant et introduisant à *La Pensée sauvage*.

Nous isolerons dans chacun de ces textes les éléments de méthode et les hypothèses qui y apparaissent pour la première fois et se retrouveront mobilisés dans l'élaboration des *Mythologiques*. Reconstruire la boîte à outils de l'analyse structurale des mythes est notre objectif principal dans cette seconde partie, car ce sont les mêmes outils, les mêmes méthodes qui sont utilisés pour analyser les 2 000 mythes des *Mythologiques* et les quelques centaines d'autres qu'on retrouve ensuite dans *La Potière jalouse* et *Histoire de Lynx*, ainsi que dans la vingtaine d'articles publiés après *L'Homme nu*.

Citons entre autres : « Le temps du mythe » (1971), « Comment meurent les mythes » (1971), « Mythe et oubli » (1975), « Quand le mythe devient histoire » (1985), « Mythe et musique » (1993), titres qui montrent Lévi-Strauss utilisant chaque fois des matériaux mythiques pour élucider les rapports qu'entretient la pensée mythique avec l'histoire, avec tels modes d'existence, etc. D'autres textes, « Le sexe des astres » (1967), « Pythagore en Amérique » (1979), « Hérodote en mer de Chine » (1987), « Exode sur *Exode* » (1988), « De Grées ou de force ? » (2002), sont écrits en hommage à certains confrères, Jakobson, Dumézil, Aron, Vernant, etc., où Lévi-Strauss prend plaisir à surprendre et à tenir en haleine son lecteur, l'amenant en quelques pages rigoureuses et brillantes à la solution d'un problème « impossible » posé dès les premiers mots. Nombre d'entre eux sont des joyaux intellectuels.

Après ce premier moment, nous aborderons les *Mythologiques*. Nous

l'avons dit : entreprendre de résumer les 813 mythes et autant de variantes, analysés pas à pas par Lévi-Strauss au long des quatre volumes de sa tétralogie, n'aurait aucun sens. Au lecteur de les lire, et pour cela il lui faudra du temps – plusieurs mois – et de la patience, sinon de l'entêtement. La lecture en est rendue en effet ardue parce que, presque à chaque page, l'auteur introduit un ou deux mythes nouveaux en les reliant à plusieurs mythes analysés dans le même volume ou dans l'un des volumes précédents, et il est difficile pour le lecteur de les avoir tous en mémoire.

Pour l'instant, et pour faire simple, disons que l'entreprise de Lévi-Strauss prend appui sur un mythe de référence, qui raconte les mésaventures d'un dénicheur d'oiseaux, un récit qui relève de la mythologie des Bororo, un groupe indien vivant en Amérique du Sud, dans le centre du Brésil. Il montre ensuite que ce mythe inverse plusieurs mythes appartenant à un autre groupe ethnique qui avoisine au nord les Bororo, le grand groupe des tribus Gé. Puis, de permutation en permutation, Lévi-Strauss retrouve et suit le même thème mythique jusque dans la mythologie des Salish, des Indiens habitant la côte nord-ouest des États-Unis, à des milliers de kilomètres du centre du Brésil où vivent les Bororo et les Gé.

Nous résumerons bien sûr le mythe de départ et l'un des mythes d'arrivée, ainsi que trois autres mythes qui se présentent comme des chaînons intermédiaires entre la mythologie des Indiens d'Amérique du Sud et ceux d'Amérique du Nord. C'est le cas d'un certain mythe Tikuna (M354, vol. III) [15], qui appartient à une culture d'Amérique du Sud, en région subandine. Ce mythe joue un rôle très important parce que, selon Lévi-Strauss, il ne renvoie à aucun mythe d'Amérique du Sud, mais s'éclaire aussitôt qu'on le confronte à des mythes issus de groupes tribaux d'Amérique du Nord qui, bien entendu, n'ont jamais été en contact avec les Tikuna. Dès lors, un parcours des mythes dans les deux sens, entre l'Amérique du Sud et l'Amérique du Nord, s'ouvrait devant Lévi-Strauss, démontrant à chaque pas un peu plus « *l'identité respective des sociétés amérindiennes* » dans le cadre d'une commune conception du monde [16].

Nous joindrons une carte, afin que le lecteur situe dans l'espace quelques-uns des principaux groupes cités. Nous dresserons également un tableau des éléments de la nature et des aspects de la société dont les mythes prétendent expliquer la nature et l'origine – c'est leur fonction étiologique. Ces explications composent un univers à la fois métaphysique et fantasmatique, que nous décrirons brièvement. Bien entendu, ces explications avaient valeur de vérité pour ceux qui écoutaient ces récits et y « croyaient ». Mais, en deçà de leur sens explicite, les mythes recèlent d'autres significations, impliquées dans la construction du mythe et que seule l'analyse structurale permet de

mettre au jour. Les découvrir, c'est révéler la fonction sémantique des mythes, fonction que mobilisent et que recouvrent en même temps le discours du mythe et le problème qu'il cherche à exprimer, sinon à résoudre. Les deux fonctions, étiologique et sémantique, des mythes sont distinctes. Elles ne s'excluent pas. Elles se complètent. Mais l'une est manifeste, l'autre ne l'est pas.

La traversée des *Mythologiques* une fois achevée, nous aborderons notre objectif principal, qui est d'inventorier et de définir les hypothèses et les méthodes mises en œuvre par Lévi-Strauss pour pratiquer l'analyse structurale d'un corpus de mythes. Nous conclurons cette seconde partie du livre par un bilan de la puissance, mais aussi des limites de l'entreprise.

1

Les grandes étapes de l'élaboration des concepts, de la méthode et des hypothèses

(1952-1962)

Dans cette partie, nous suivrons les étapes de l'élaboration par Lévi-Strauss de ce qu'il appelle l'analyse structurale des mythes et de la pensée mythique. Nous verrons surgir pour la première fois tel ou tel concept, telle ou telle définition qui reviendront ensuite dans les textes postérieurs. Cette étape s'amorce dans les années 1952-1954 avec les cours donnés à l'École pratique des hautes études, et s'achève en 1962, qui voit paraître coup sur coup *Le Totémisme aujourd'hui*, qui sert d'introduction à *La Pensée sauvage*. À partir de 1962, la pensée mythique est définie comme « *la pensée à l'état sauvage* », pas encore domestiquée en vue d'un rendement, et non pas comme la pensée des sauvages ou d'une humanité primitive. *La Pensée sauvage* s'achève sur un chapitre polémique dirigé contre Sartre et tous ceux qui attribuent à l'histoire comme succession d'événements, de faits et comme discipline une valeur privilégiée. Ce thème reviendra dans les dernières pages de *Du miel aux cendres* (vol. II) et dans la conclusion de *L'Homme nu* (vol. IV).

Dès son arrivée à l'École pratique des hautes études, Lévi-Strauss se plonge dans la mythologie américaine et dans l'analyse des rapports entre mythe et rituel. Avant 1962, il publie quatre textes, dont deux sont fondamentaux sur le plan théorique, les deux autres permettant pour la première fois à Lévi-Strauss d'expérimenter sa méthode.

Les deux textes théoriques sont intitulés « The Structural Study of Myth », paru fin 1955 dans le *Journal of American Folkore*, et « La structure et la forme », paru début 1960 dans les *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*.

Les deux textes d'application de la méthode sont intitulés « La geste d'Asdiwal », paru en 1958 dans l'*Annuaire* de l'EPHE, et « Four Winnebago Myths : a Structural Sketch », rédigé en 1959 en l'honneur de Paul Radin (mais qui devait paraître en 1960 après la mort de ce dernier).

L'aventure commence donc en 1952, quand Lévi-Strauss décide de consacrer ses cours à des « *recherches de mythologie américaine* ». En 1952-1953, il étudie le mythe d'émergence des Indiens Hopi, Zuñi et Acoma, qui appartiennent au groupe « Pueblo ». Il élabore ses premières hypothèses, à savoir qu'un mythe consiste en *l'ensemble de ses versions* et que la structure du mythe se reproduit au sein de chaque version. Le mythe est un discours et le discours mythique une sorte de « *métalangage* », dont les unités constitutives, thèmes ou séquences, ne prennent sens que par leur articulation en un système. Il faut donc trouver des *méthodes pour isoler ces éléments* et ne pas faire comme les folkloristes qui découpent arbitrairement tels thèmes et tels

mots au sein des mythes. Il faut, en outre, examiner si les composantes d'un mythe sont *commutables* et vérifier si les variations de structure *correspondent* aux conditions économiques et sociologiques d'existence de chaque groupe indien. Métalangue, commutabilité, unités constitutives, correspondance avec les conditions socio-économiques : ces concepts se retrouveront dans toute la suite de l'œuvre.

En 1953-1954, la recherche se poursuit, toujours à propos du mythe d'émergence, cette fois chez les Pueblo orientaux, Keres, Tiwa, Tewa. Une comparaison avec la mythologie occidentale et les travaux de Dumézil est esquissée. L'idée est avancée que les mythes ont souvent pour fonction d'assurer une médiation entre des termes extrêmes opposés entre eux : logique *qualitative*, *médiation* entre des *extrêmes opposés* entre eux s'imposent comme nouveaux concepts.

En 1954-1955, Lévi-Strauss s'attaque à un problème classique, celui des rapports entre mythe et rite. Il analyse alors en détail un rituel complexe des Indiens Pawnee à partir d'un ouvrage de Fletcher paru en 1904, *The Hako. A Pawnee Ceremony*, ouvrage qui avait influencé Hocart. Lévi-Strauss conclut, après avoir démonté les symboles, les comportements et les idées impliquées dans cette cérémonie, qu'il n'existait pas chez les Pawnee de mythe fondant le rituel dans son ensemble, et que mythe et rite se complétaient mais présentaient des structures inversées.

Lévi-Strauss refuse de reprendre à son compte la thèse banale selon laquelle un rite serait un mythe « agi ». Les rites ont des fonctions spécifiques, et leur valeur signifiante est cantonnée dans les gestes et les instruments. Alors que les mythes sont un métalangage, les rites sont un « *paralangage* ». Lévi-Strauss développera sa thèse de l'*opposition entre mythe et rite* dans la conclusion de *L'Homme nu*. Le terme de « *paralangage* » a fait irruption, ainsi que l'idée que la signification d'un rite réside avant tout dans les gestes accomplis et les objets manipulés, et non dans un mythe implicite.

En 1954, dans un compte rendu de divers livres paru dans *Diogène*, Lévi-Strauss avance l'idée que les mythes peuvent s'accommoder de n'importe quel support linguistique sans perdre leur communicabilité, ce qui éclaire son idée du mythe comme métalangage. En 1955, dans une conférence prononcée à Rome, « Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord- et sud-américaines », et publiée en 1957, Lévi-Strauss, après avoir rappelé le symbolisme du temple du Soleil et du jardin du Soleil à Cuzco, déclare que, pour étudier mythes et rites, « *il est peut-être préférable d'envisager des sociétés plus primitives* », car elles ont été observées jusqu'à une époque récente, ce qui n'est plus le cas pour les Inca et les Aztèques, et aussi parce qu'un symbolisme cosmique existe dans des sociétés qui ne comportent pas de temples ni

de monuments religieux. À cette fin, il prend des exemples chez les Indiens Pueblo, puis les nomades Navajo, et enfin les Pawnee, de nouveau en Amérique du Nord, mais aussi les Apinayé, les Gé, les Sherenté, les Bororo en Amérique du Sud. Il montre comment les rites inscrivent ce symbolisme dans la structure sociale et dans le type d'habitat de ces groupes, et que ce symbolisme se présente toujours comme un vaste système de correspondances entre des directions de l'espace, des phénomènes météorologiques, des espèces animales et végétales, des couleurs, des divinités, etc., selon une véritable *logique qualitative* dont il convient de découvrir les principes.

« The Structural Study of Myth » (1955)

En 1955 paraît « The Structural Study of Myth », véritable manifeste de l'analyse structurale des mythes, qui fut présenté d'abord aux spécialistes anglo-saxons. En voici les thèses : un mythe, c'est l'ensemble de toutes ses variantes ; il n'y a pas de version vraie d'un mythe ; la substance du mythe se trouve dans l'histoire qui y est racontée ; un mythe est formé d'unités constitutives, les « *mythèmes* », qui sont des « *paquets de relations* ».

Quelles opérations effectuer pour découvrir la « *loi structurale* » du mythe, sa « *loi génétique* » ? Lévi-Strauss montre comment procéder à l'aide de trois exemples, le mythe d'Œdipe, un mythe Zuñi et un mythe des Indiens des Plaines. Il faut ordonner toutes les variantes connues des mythes en une série. Les mythèmes présents dans le mythe doivent être rangés en colonnes, selon leurs thèmes. On s'aperçoit alors qu'un mythe, considéré comme l'ensemble de ses variantes que l'analyste a pu ordonner en une série complète, se présente comme *un groupe de permutations* et possède une structure feuilletée où « *les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée* [17] ».

Cette méthode révèle un certain nombre d'opérations logiques qui sont à la base de la pensée mythique. Celle-ci part d'un certain nombre d'oppositions et tend à leur *médiation* progressive. Dès 1955, Lévi-Strauss déclare tenir pratiquement pour acquis que tout mythe considéré dans l'ensemble de ses variantes est réductible à une relation canonique, dont il offre une première formule de type mathématique :

$$Fx(a) : Fy(b) : : Fx(b) : F_{a-1}(y)$$

où a et b étant deux termes donnés simultanément, ainsi que deux fonctions x et y, on pose une relation d'équivalence entre deux situations définies par une inversion des termes (a est remplacé par a-1, son contraire) et par une inversion entre la valeur de fonction d'un élément (Fy) et la valeur de terme d'un autre élément (a) ; Fy devient un terme (y) et l'inverse du terme (a) devient une fonction (F_{a-1}). Cette formule a souvent été jugée incompréhensible et/ou inutile par nombre d'anthropologues. Une minorité, au contraire, y a vu la clé de la compréhension profonde des mythes. Nous la commenterons à notre tour lors de notre reconstitution de la boîte à outils de l'analyse des mythes par Lévi-Strauss. Mais indiquons tout de suite que, l'ayant formulée en 1955, Lévi-Strauss y fera de nouveau allusion, sans la

développer, en 1956, dans son article « Structure et dialectique », et qu'il n'y sera plus ensuite fait référence que trois fois dans les *Mythologiques* (1964-1971), mais qu'elle sera en revanche très présente dans *Paroles données* (1984), et plus encore dans *La Potière jalouse* (1985) et dans *Histoire de Lynx* (1991).

Finalement, selon ce premier article, un mythe est pour Lévi-Strauss un « objet absolu » dans la mesure où il est à la fois dans le langage et au-delà, à la fois dans la diachronie (son récit, une suite d'événements) et dans la synchronie (sa structure profonde). Le temps du mythe est donc à la fois irréversible (c'est le temps des événements qui se succèdent jusqu'à la fin du récit) et réversible (la structure sous-jacente au récit est atemporelle). Mais cela n'implique pas pour autant l'existence, dans la pensée mythique, des archétypes imaginés par Jung. Finalement, la pensée mythique est logique et apparaît peu différente de la pensée scientifique – et aussi exigeante qu'elle. La différence entre elles tiendrait à la nature différente des objets sur lesquels portent leurs opérations. L'homme a toujours pensé aussi bien. Et Lévi-Strauss de conclure que, grâce à l'analyse structurale, la mythologie nord-américaine est sortie éclairée d'un jour nouveau et que, au-delà d'elle, ce sont certaines opérations logiques de la pensée mythique en général qui ont commencé à se faire jour.

Ce texte est véritablement fondateur. Sont définies pour la première fois les notions de « *mythème* », comme unité constitutive des mythes, de « *groupe de permutations* », pour définir le mythe envisagé comme l'ensemble de toutes ses variantes, l'idée que le groupe est clos et que les première et dernière variantes du groupe entretiennent un rapport symétrique inverse, et l'idée qu'il existe une formule canonique qui exprime la loi structurale d'un mythe et qu'elle peut être représentée sous la forme de symboles et de relations de type algébrique. Enfin, on notera l'insistance de l'auteur à nous dire que la pensée mythique et la pensée positive (= scientifique) ne diffèrent pas ou peu. Ce sera désormais un leitmotiv qu'il répétera jusqu'à la fin de sa vie. En attendant, à ses yeux, si l'on tient à part l'œuvre de Dumézil, l'ethnologie religieuse continua « *à se complaire dans le chaos* » :

> *On rajeunit les vieilles interprétations : rêveries de la conscience collective, divinisation de personnages historiques ou l'inverse. De quelque manière qu'on envisage les mythes, ils semblent se réduire tous à un jeu gratuit, ou à une forme grossière de spéculation philosophique 18.*

À la suite de ce texte fondateur, Lévi-Strauss entreprend de mettre à l'épreuve ses concepts et sa méthode en choisissant d'analyser deux ensembles. Cela donnera lieu à trois publications : « Structure et dialectique » (1956), « La geste d'Asdiwal » (1958) et « Four

Winnebago Myths : a Structural Sketch [19] », rédigé en 1959 et publié en 1960.

« Structure et dialectique » (1956)

Ce texte, rédigé en hommage à Roman Jakobson, reprend et développe le thème des rapports entre mythologie et rituel qui avait fait l'objet d'un cours donné par Lévi-Strauss en 1954-1955. Lévi-Strauss va de nouveau analyser un mythe des Indiens Pawnee des Plaines d'Amérique du Nord, le mythe du « garçon enceint », qui explique l'origine de certains pouvoirs chamaniques, ceux qui sont innés et non acquis. Il démontre que le mythe des Pawnee ne correspond pas à un rite pawnee mais à un rituel opposé et symétrique pratiqué par leurs voisins, les Mandan, les Hidatsa, d'autres tribus des Plaines. Il récuse alors deux théories qui prévalaient chez les ethnologues et les sociologues depuis Malinowski ou Durkheim, Lévy-Bruhl ou Van der Leeuw. Pour les uns, « *chaque mythe est la projection idéologique d'un rite, son fondement* » ; pour les autres, « *le rite est une sorte d'illustration du mythe, sous la forme de tableaux en action* ».

> *Dans les deux cas, on postule entre mythe et rite une correspondance ordonnée, autrement dit, une homologie, quel que soit celui des deux auquel on attribue le rôle d'original ou de reflet, le mythe et le rite se reproduisent l'un l'autre, l'un sur le plan de l'action, l'autre sur le plan des notions 20.*

Lévi-Strauss démontre donc, à partir de l'exemple des Pawnee et des Hidatsa, qu'une telle homologie n'est pas générale et que des correspondances entre mythe et rite existent mais ne sont que rarement des homologies. Elles relèvent d'une dialectique plus complexe, qui n'est accessible qu'à la condition d'avoir au préalable réduit le mythe et le rituel à leurs éléments structuraux. Lévi-Strauss esquisse alors l'analyse structurale de plusieurs versions du mythe du garçon enceint et signale en passant qu'il pourrait, en poussant plus loin, découvrir « *les règles de transformation qui permettent de passer d'une variante à une autre par des opérations semblables à celles de l'*algèbre ». Mais il ne le fait pas. Puis Lévi-Strauss analyse les rapports entre ce mythe Pawnee et un rituel qui n'est pas propre aux Pawnee, mais est partagé par les Mandan et les Hidatsa, et montre qu'ils représentent « *autant de groupes de permutations dont la loi est une équivalence entre l'opposition père/fils et l'opposition homme/femme* [21] », ce qui suggère la formule canonique des mythes apparue dans « The Structural Study of Myth » et à laquelle Lévi-Strauss renvoie ici explicitement [22], mais sans la développer.

La relation entre mythe et rituel est donc une relation dialectique plus complexe qu'un rapport de correspondance homologique. Pour

l'analyser, il ne suffit pas de comparer les mythes avec les rites pratiqués au sein d'une même société. Il faut aussi les comparer avec « *les croyances et les pratiques des sociétés voisines* ». De sorte, en conclut Lévi-Strauss, que :

> *On ne peut pas se contenter d'une analyse purement formelle : celle-ci constitue une étape préliminaire de la recherche, féconde dans la mesure où elle permet de formuler, en termes plus rigoureux qu'on ne le fait habituellement, des problèmes de géographie et d'histoire. La dialectique structurale ne contredit donc pas le déterminisme historique : elle l'appelle et lui donne un nouvel instrument 23.*

Ce texte constitue une nouvelle avancée théorique sur plusieurs plans. Le problème des rapports entre mythe et rite est posé sur de nouvelles bases. Les opérations de la pensée mythique sont explicitement comparées à celles d'une algèbre. Enfin, l'analyse de la structure formelle des mythes est considérée comme un préalable dont les résultats peuvent – si on ne se contente pas de considérer les mythes au sein d'une seule société mais au sein d'un ensemble de sociétés géographiquement voisines et historiquement reliées – éclairer en profondeur leurs liens réels et les causes qui les ont faits tels (le déterminisme historique). Le sens profond de ces mythes commence alors à se découvrir.

À noter que Lévi-Strauss récuse pour la première fois les accusations, portées très tôt contre sa méthode, d'être un formalisme réduisant les mythes à des abstractions sans contenu sociologique ou historique réel. Il devait répondre vigoureusement à cette critique dans « La structure et la forme », article qu'il consacra en 1960 à l'analyse de l'œuvre du grand folkloriste russe Vladimir Propp, « Morphology of the Folktale ». Mais il faudra attendre les *Mythologiques* pour que les trois moments de l'analyse d'un corpus de mythes, son analyse formelle, son analyse ethnographique et historique, et son analyse sémantique, soient explicitement formulés. D'ici là, et avant de prendre connaissance de l'œuvre de Propp – publiée pour la première fois en anglais en 1958 –, Lévi-Strauss allait par deux fois expérimenter sa méthode sur deux groupes de mythes comportant plusieurs variantes, dont l'une apparemment dissone d'avec les autres. Cela donnera d'abord « La geste d'Asdiwal » en 1958, et « Four Winnebago Myths », publié en 1960, mais, on l'a dit, rédigé en 1959.

« La geste d'Asdiwal » (1958)

« La geste d'Asdiwal » analyse quatre versions d'un mythe des Indiens Tsimshian de la côte nord-ouest des États-Unis, recueillies par Franz Boas à la fin du XIXe siècle. Les Tsimshian étaient divisés en quatre clans matrilinéaires, exogamiques, non localisés et eux-mêmes divisés en lignages et maisons. La société était organisée en chefferies gouvernées par une aristocratie tribale. Asdiwal est le fils d'une jeune veuve, visitée par un personnage mystérieux la nuit alors qu'elle et sa mère, également veuve, vont mourir de faim près de la berge d'un fleuve gelé. Le visiteur épouse la femme, et procure ensuite en abondance de la nourriture aux deux femmes. Un fils naît, Asdiwal, que son père fait grandir magiquement avant de disparaître en lui ayant remis des objets magiques, arc, flèches infaillibles, raquettes de neige, manteau pour se rendre invisible, etc. Commence alors pour Asdiwal une série de voyages, de mariages dans des groupes lointains, et d'aventures. À la fin, revenu parmi les siens, il part à la chasse en ayant oublié ses raquettes de neige et, après une chasse fructueuse, se trouve bloqué dans la montagne à mi-hauteur sans pouvoir ni monter ni redescendre. Il est changé en un rocher contemplé par les Indiens depuis des générations.

D'un point de vue logique, les aventures d'Asdiwal se présentent sous la forme d'« *une série de médiations impossibles entre des oppositions rangées en ordre décroissant : le haut et le bas, l'eau et la terre, la chasse maritime et la chasse en montagne,* […] *l'aval et l'amont, l'endogamie et l'exogamie* [24]*, etc.* ».

En fait, comme Lévi-Strauss l'explique lui-même, son étude a deux buts : 1) comparer les différentes versions et interpréter les écarts entre elles ; 2) isoler et comparer les différents niveaux où évolue le mythe, géographique (d'où une carte des lieux visités par Asdiwal et de ses déplacements), économique (pêche au saumon, pêche au « poisson-chandelle », chasse), sociologique (mais ici le tableau n'est pas fidèle en tous points : les mariages du héros seront le plus souvent matrilocaux et non patrilocaux, comme ils l'étaient en réalité), cosmologique (deux voyages imaginaires du héros, l'un au ciel dans la demeure du Soleil qui le ressuscite, l'autre au royaume souterrain des phoques qu'il a blessés mais qu'il soigne et guérit). Les quatre niveaux du récit : du réel (niveaux 1 et 2) à l'imaginaire (niveau 4) en passant par un mélange des deux (niveau 3) ne sont pas distingués par la pensée indigène.

> *Tout se passe comme s'ils fournissaient autant de codes différents utilisés selon les besoins du moment et leur capacité particulière, pour*

transmettre le même message 25.

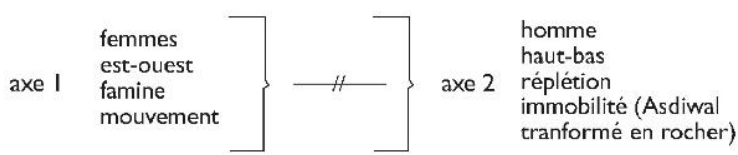
En comparant le début et la fin du récit du mythe, Lévi-Strauss montre que, « *commencé par le récit de la réunion* d'une mère et d'une fille*, libérées de leurs alliés ou* parents paternels [les Tsimshian sont matrilinéaires, le père est un allié]*, le mythe s'achève par le récit de la réunion* d'un père et d'un fils*, libérés de leurs alliés ou* parents maternels [26] ».

Ainsi se trouverait vérifiée l'hypothèse, présentée dans l'article de 1955, que les première et dernière versions d'un mythe sont l'une vis-à-vis de l'autre dans des rapports symétriques et inverses. Lévi-Strauss tire alors une conclusion théorique de son analyse, qui le conduit à distinguer dans la construction d'un mythe ce qu'il appelle les séquences et les schèmes.

> *Les séquences sont le contenu apparent du mythe, les événements qui se succèdent dans l'ordre chronologique : rencontre des deux femmes, mère et fille, intervention du protecteur surnaturel, […] mariages successifs d'Asdiwal, etc.*
> *Les séquences sont, sur des plans inégalement profonds, organisées en fonction de schèmes, superposés et simultanés comme une mélodie, écrite pour plusieurs voix, se trouve astreinte à un double déterminisme : celui – horizontal – de sa ligne propre et celui – vertical – des schèmes contrapunctiques.*

Se trouve donc confirmée et appliquée la méthode, préconisée en 1955, de décomposition du mythe et de l'ordonnancement en une chaîne diachronique et en colonnes, ou rangées synchroniques. En fait, bientôt, Lévi-Strauss les nommera simplement chaîne syntagmatique et colonnes paradigmatiques.

Lévi-Strauss réduit alors le mythe à l'opposition de ses versions initiale et finale et en construit un tableau simplifié, qui répartit l'opposition sur deux axes (terme nouveau) [27] :



Cette transformation des termes en leurs contraires, leur inversion et le passage d'un axe à l'autre constituent la structure du message – structure logique et formelle. Il faut alors encore en déchiffrer le sens. Pour Lévi-Strauss, le sens d'un mythe ne se confond pas avec son « contenu apparent », on le sait. Finalement, après quelques pages

d'analyse, Lévi-Strauss en conclut que :

> *Toutes les antinomies conçues, sur les plans les plus divers, par la pensée indigène : géographique, économique, sociologique, et même cosmologique sont, en fin de compte, assimilées à celle moins apparente mais combien réelle, que le mariage avec la cousine matrilatérale cherche à surmonter sans y parvenir, comme le confessent nos mythes dont c'est là précisément la fonction* 28.

Cette fonction qui ne se confond pas avec le contenu « apparent » du mythe, et que met au jour l'analyse structurale, correspond à ce que Lévi-Strauss appellera plus tard la fonction sémantique des mythes. Se dessine ici un thème que développeront les *Mythologiques*. La matière des mythes consiste en des contradictions qu'il faut soit voiler, soit dissimuler.

« La geste d'Asdiwal » contient deux autres avancées théoriques de Lévi-Strauss. Celui-ci procède par un raisonnement déductif, qui représente l'esquisse de ce qu'il appellera, dans les *Mythologiques*, « *déduction transcendantale* » et « *déduction empirique* » 29. En second lieu, il procède en analysant les transformations que subit le mythe dans sa quatrième version, celle recueillie par Boas chez les Nisqua, qui vivaient sur le fleuve Naas, au nord des autres groupes Tsimshian qui vivaient plus au sud sur le fleuve Skeena. En passant du Skeena au Naas, le mythe « *se déforme de deux façons qui sont structuralement liées* », les oppositions s'affaiblissent et les corrélations se renversent.

Revenons à la première innovation théorique. Lévi-Strauss se pose la question de comprendre ce que représente la direction ouest-est dans la pensée indigène, qui est celle que prennent le saumon et le poisson-chandelle quand ils arrivent chaque année du large pour remonter les fleuves. Lévi-Strauss fait l'hypothèse que cette orientation présente dans les mythes est liée au fait que les Tsimshian se mettent à la place des poissons, et, plus profondément, « *mettent les poissons* à leur place 30 ».

Cette déduction se trouve confirmée par les mythes et par les rites associés à la pêche et à la préparation du poisson. Les rites impliquent une identification mythique entre les poissons et les humains, et sont exigés, puisqu'il faut bien manger les saumons bien qu'ils soient comme des hommes. (On recueillait soigneusement les arêtes des poissons qui étaient ensuite immergées et à partir desquelles les poissons allaient ressusciter.)

La seconde innovation théorique se présente sous la forme d'une proposition générale concernant les propriétés de la pensée mythique, que Lévi-Strauss tire du fait qu'en passant du fleuve Skeena au Naas, le mythe se déforme :

> *Quand un schème mythique passe d'une population à une autre, et telles que des différences de langue, d'organisation sociale ou de genre de vie existent qui le rendent malaisément communicable, le mythe commence par s'appauvrir et se brouiller. Mais on peut saisir un passage à la limite où, au lieu de s'abolir définitivement en perdant tous ses contours, le mythe s'inverse et regagne une partie de sa précision* [31].

Plus tard, Lévi-Strauss analysera comment meurent les mythes, non pas au cours du temps mais en se propageant de société en société, de culture en culture, de langue en langue dans l'espace [32].

Enfin, Lévi-Strauss, après avoir montré que l'opposition entre terre et eau, qui est « *la plus directement liée aux formes de production et aux relations objectives entre les hommes et le monde* », est « *plus agissante que les autres* », avance – thèse fondamentale qui sera réaffirmée dans *La Pensée sauvage*, les *Mythologiques* et tout au long de son œuvre – que, « *même formelle, l'analyse des mythes d'une société vérifie le primat des infrastructures* [33] ». Cette thèse du « *primat des infrastructures* » empruntée à Marx, Lévi-Strauss ne l'abandonnera ni ne la reniera jamais. Nous analyserons plus loin ce qu'elle recouvre pour lui et ce qu'elle recouvrait pour Marx.

« La geste d'Asdiwal », que Lévi-Strauss présentait comme une sorte d'« *expérience* », de mise à l'épreuve de l'analyse structurale, est donc une parfaite réussite et constitue une nouvelle avancée. Les notions de code, de message, de schème, d'axe sont apparues, qui feront partie du vocabulaire des *Mythologiques*. La distinction a été faite entre le « *contenu apparent* » du mythe et son « *sens latent* ». La notion de seuil, linguistique, culturel, sociologique, est mobilisée, que les mythes en circulant entre les sociétés peuvent ou ne peuvent pas franchir – et, quand ils le font, c'est au prix de transformations qui affectent leur structure et leur message. Tous ces concepts et hypothèses sont désormais des acquis. Le troisième et court exercice auquel se soumettra encore Lévi-Strauss pour les tester débouchera sur un nouvel article, « Four Winnebago Myths : a Structural Sketch ».

« Four Winnebago Myths : a Structural Sketch » (1960) [34]

Lévi-Strauss s'attache ici à quatre mythes publiés par Radin. Celui-ci avait souligné que le quatrième s'écartait beaucoup des autres sans bien en voir la raison. Lévi-Strauss entreprend donc de mettre en œuvre sa méthode et de montrer que « *tous quatre relèvent du même genre et que leurs messages respectifs se complètent* [35] ». Peu à peu, il dégage l'armature du mythe qui se ramène « *à un système polaire rapprochant et opposant tout à la fois deux individus, l'un masculin, l'autre féminin, et remarquables en ce sens que chacun est exceptionnellement doué sous un rapport et exceptionnellement dépourvu sous un autre* [36] ». Le message des quatre mythes pris ensemble est que, « *pour qu'on puisse surmonter l'opposition entre la vie et la mort, il faut d'abord la reconnaître comme telle* [37] ».

Nous ne dirons rien de plus de l'intrigue, mais nous isolerons deux développements qui marquent un nouveau pas en avant. Radin s'était demandé jusqu'à quel point ces mythes contenaient des éléments de la culture et de la société winnebago. Le mythe faisait allusion à une société fortement stratifiée où les femmes occupaient une position importante, peut-être associée à une règle de descendance matrilinéaire. Tout cela ne correspondait en rien à la réalité de la société des Winnebago. Correspondait-il à une période ancienne de leur histoire ? Aucune tradition historique, aucune donnée archéologique ne pouvait cependant le prouver. Lévi-Strauss reprend le problème mais le pose autrement :

> *Une correspondance doit exister et existe en fait entre le message inconscient d'un mythe – le problème qu'il cherche à résoudre – et le contenu conscient, autrement dit l'intrigue qu'il élabore pour parvenir à ce résultat. Cette correspondance peut prendre l'aspect d'une transformation logique.*
> *Si un mythe pose son problème de façon directe, c'est-à-dire dans les termes où la société dont il provient le perçoit et cherche à le résoudre par l'absurde, on peut s'attendre à ce que le contenu patent soit modifié en conséquence, et offre l'image inversée de la réalité sociale empiriquement donnée, telle qu'elle se présente à la conscience des membres de la société* [38].

Cette hypothèse qu'un mythe peut formuler un problème de façon directe ou en cherchant à le résoudre par l'absurde est très importante, car elle met le lecteur en garde contre la tentative spontanée de chercher à découvrir une correspondance directe entre l'organisation

réelle des sociétés et l'univers idéel de leurs mythes, univers imaginaire, produit des spéculations de la pensée mythique. Celle-ci élabore idéellement des représentations de sociétés qui n'ont jamais eu d'existence réelle et il n'est donc pas nécessaire de supposer, comme Radin l'avait fait, que ces représentations pouvaient correspondre à un état antérieur de la société dont il faudrait retrouver la trace dans les traditions orales ou par des fouilles archéologiques entreprises pour vérifier cette hypothèse.

Mais comme le quatrième mythe winnebago diffère des trois autres et s'oppose à eux en poursuivant l'intrigue dans une société sans existence réelle, Lévi-Strauss avance une seconde hypothèse, qu'il mettra en œuvre par la suite, dans tous les travaux qu'il conduira sur des ensembles de mythes :

> *D'où il résulte qu'une intrigue, et chaque élément de celle-ci, ne peuvent jamais être interprétés en eux-mêmes ni en fonction de données extérieures au domaine du mythe mais au titre de substitutions qui font partie intégrante d'un groupe de mythes et sont seulement interprétables par rapport à lui 39.*

Ces deux citations nous mettent en face de la complexité et de la difficulté à déterminer le degré de correspondance des mythes (et nous ajouterons : des religions) avec la réalité des sociétés qui les ont élaborés et celle de l'univers naturel qui les environnait. Les mythes sont des constructions idéologiques qui reposent sur des spéculations imaginaires qui ont leur logique propre. Et les mythes, selon Lévi-Strauss, chercheraient à résoudre, dans l'imaginaire, des contradictions que les sociétés affrontent et qui ont donc « quelque part » un lien avec la réalité. De plus, comme un mythe est l'ensemble de ses versions et que celles-ci constituent un groupe de permutations, autrement dit, que certaines de ces versions sont le produit de transformations logiques qui en font des formes symétriques mais inverses de certaines autres, il en résulte nécessairement que certaines versions, si elles sont le symétrique inverse d'autres versions qui correspondent à des éléments d'une société réelle et de la nature qui l'entoure, ne correspondent plus alors à aucun élément réel de cette société et de cet univers naturel. Ces versions peuvent alors soit décrire une société purement imaginaire et irréelle, soit une société virtuellement possible mais qui n'est pas celle d'où provient le groupe de mythes. Ce peut être une société voisine où cette possibilité est devenue réalité, et qui est connue des auteurs du mythe, ou d'autres sociétés réelles mais inconnues d'eux. Mais comment, alors, interpréter le fait que Lévi-Strauss recommande d'analyser les infrastructures des différentes sociétés entre lesquelles circule le même mythe, pour comprendre les transformations que celui-ci subit en

passant des unes aux autres ? Que signifie véritablement le « *primat des infrastructures* » affirmé péremptoirement dans « La geste d'Asdiwal », et que *La Pensée sauvage* (1962) va réaffirmer avec encore plus de force ? Il faudra attendre les *Mythologiques* pour obtenir la réponse.

« La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp » (1960)

En octobre 1958 paraît aux États-Unis, sous le titre *Morphology of the Folktale*, un ouvrage déjà vieux de trente ans (1928) de Vladimir Propp, le grand folkloriste russe. Lévi-Strauss le lit et découvre à son grand étonnement (et sa grande admiration) que Propp avait déjà élaboré, pour analyser les contes populaires russes et les contes de fées, quelques-uns des concepts clés et des principes méthodologiques que lui-même venait de définir pour entreprendre l'analyse structurale des mythes. Lévi-Strauss écrit alors un long article pour rendre hommage à Propp et inventorier tout ce qu'il y avait de prophétique dans son œuvre [40]. Il lui reproche cependant un traitement trop « formaliste » des contes, qui lui en aurait fait négliger le contenu. En fait, Lévi-Strauss voulait manifestement, à travers sa critique du formalisme de Propp, régler ses comptes avec ceux qui, dans les pays anglo-saxons et en France, l'accusaient de faire la même chose que le savant russe, à savoir accorder la priorité à la forme des mythes, négliger leur contenu et tourner le dos à l'histoire. Le ton des critiques adressées à Propp est rude, brutal même, et Propp les reçut très mal, au point qu'il y vit une attaque malveillante portée contre lui par un philosophe ignorant tout du folklore et de la linguistique. Il publia, en 1966, et en italien, une réplique à Lévi-Strauss, à l'occasion de la parution de son livre chez Einaudi, à Turin. L'affaire entre eux en resta là [41] – avec un certain regret de la part de Lévi-Strauss, si l'on en croit le post-scriptum qu'il ajouta en 1973 à son article, quand il fut republié dans *Anthropologie structurale deux* [42].

Résumons l'opposition que Lévi-Strauss a dressée entre formalisme et structuralisme lorsqu'il a décidé de rendre compte de l'ouvrage de Propp :

> *À l'inverse du formalisme, le structuralisme refuse d'opposer le concret à l'abstrait et de reconnaître au second une valeur privilégiée* [43] *[…]. Avant le formalisme nous ignorions ce que ces contes avaient en commun. Après lui nous sommes privés de tout moyen de comprendre en quoi ils diffèrent. On est bien passé du concret à l'abstrait mais on ne peut plus redescendre de l'abstrait au concret* [44].

Pour préciser sa critique, Lévi-Strauss oppose à Propp ses propres définitions des notions de forme et de structure, à nos yeux les plus claires, que l'on trouve reprises tout au long de son œuvre.

> *La forme se définit par rapport à une matière qui lui est étrangère,*

> *mais la structure n'a pas de contenu distinct, elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel* [45].

Pour le formalisme, « *seule la forme du conte est intelligible* », le contenu n'est qu'un résidu dépourvu de valeur signifiante :

> *Pour le structuralisme cette opposition n'existe pas : il n'y a pas d'un côté de l'abstrait, de l'autre du concret. Le contenu tire sa réalité de sa structure et ce qu'on appelle forme est "la mise en structure" des structures locales en quoi consiste le contenu* [46].

À pousser l'analyse de la forme à des degrés d'abstraction de plus en plus grands, la forme ne signifie plus rien et n'a plus de valeur heuristique. Le formalisme poussé à cet extrême « *anéantit son objet* [47] ». Lévi-Strauss souligne cependant que Propp, conscient de ce risque, s'était efforcé de réintégrer dans son analyse le contenu des contes et d'en découvrir des « *lois de transformation* ». Cela pour éclairer la raison d'être des attributs des personnages des mythes – le héros, le traître, l'usurpateur, etc. – et des fonctions qu'ils assument – combat, poursuite du héros, découverte de l'usurpateur, reconnaissance du héros, etc. Le caractère arbitraire du contenu des mythes, affirmé par Propp au début de ses analyses, s'effaçait donc peu à peu à mesure qu'apparaissaient ces fonctions et que leur permutabilité était reconnue. Mais ce n'était pas, pour Lévi-Strauss, le seul aspect de l'œuvre de Propp qui méritait qu'on lui tressât des lauriers. Il fallait y ajouter :

1) le fait d'avoir comparé la matrice des contes aux règles de la composition musicale, thème que Lévi-Strauss développera dans l'introduction de son livre *Le Cru et le Cuit* et à la fin de *L'Homme nu* ;
2) la nécessité de pratiquer une lecture simultanément horizontale et verticale des mythes – Lévi-Strauss avait formulé pour la première fois le même précepte en 1955 ;
3) l'utilisation des notions de transformation et de groupe de substitution, pour comprendre à la fois la variabilité du contenu des mythes et la constance de leur forme ;
4) l'effort fait pour rattacher des fonctions différentes à des couples d'oppositions ;
5) l'idée que chaque personnage d'un conte peut assumer plusieurs fonctions dans le champ d'action qui lui est propre ;
6) l'hypothèse qu'on pourrait parvenir à une « formulation canonique » des contes ;
7) l'hypothèse que l'ensemble des contes connus pourrait être traité comme autant de variantes d'un conte unique – ce qui sera la

conclusion de Lévi-Strauss à l'issue des quatre volumes des *Mythologiques* et de l'examen de 813 mythes, et d'un plus grand nombre encore de variantes ;

8) l'hypothèse que, par le calcul, on découvrira des variantes inconnues, comme on peut en astronomie inférer l'existence d'étoiles invisibles ;

9) l'idée, enfin, que le conte peut être assimilé à un mythe.

Lévi-Strauss dira des contes qu'ils sont « *des mythes en miniature* », construits sur des oppositions « *plus faibles* » que celles qu'on trouve dans les mythes – des oppositions sociales ou morales, et non pas cosmologiques ou métaphysiques comme dans les mythes. Mythe et conte sont pour lui complémentaires, et se distinguent en ceci que le mythe a souvent un caractère sacré et le conte un caractère profane. Mais le conte n'est pas la forme dans laquelle survit un mythe. Tous deux puisent aux mêmes sources de l'esprit humain. Pour Lévi-Strauss, mythes et contes « *forment un métalangage où la structure est opérante à tous les niveaux* [48] ». Et c'est pour cette raison qu'ils sont immédiatement perçus comme conte ou comme mythe, et non comme un récit historique ou un roman.

Lévi-Strauss achève son analyse de Propp en enrichissant plusieurs des concepts qu'il avait élaborés entre 1952 et 1955. Il définit cette fois les mythèmes comme des « *mots de mots* », des mots à double sens : celui qu'ils possèdent dans le langage courant, tels les mots « coyote », « jaguar », « corbeau », et celui qu'ils acquièrent en fonctionnant en tant qu'unité constitutive d'un mythe. Ils acquièrent alors, dit Lévi-Strauss, une « *super-signification* », qui est celle que l'on découvre lorsqu'on a « *permuté* [le mot] *dans tous ses contextes, contextes fournis par l'ensemble des variantes d'un mythe, c'est-à-dire par le système des compatibilités et des incompatibilités qui caractérise l'ensemble permutable* [49] ».

Un élément du monde sensible qui joue le rôle de mythème dans le métalangage d'un mythe (le feu, par exemple) n'a donc rien à voir avec les archétypes imaginés par Jung, qui seraient présents dans la conscience collective. Cela parce que la « *supersignification* » d'un mythème est « *de position* » et n'existe pas en dehors de ses contextes mythiques. Chaque personnage des mythes ou des contes est le fruit de jeux « *d'oppositions et de corrélations binaires ou ternaires* » diversement combinées. Si les mythèmes sont des mots qui désignent des réalités du monde sensible, les fonctions qu'assument ces réalités une fois transformées en mythèmes sont, en quelque sorte, « *des mythèmes à la seconde puissance* ». De sorte que, « *à la différence du langage où se pose le problème du vocabulaire, le métalangage ne comporte aucun niveau dont les éléments ne résultent d'opérations bien déterminées*

et effectuées selon des règles [50] ».

Il faut noter que c'était la seconde fois (la première avait été en 1955) que Lévi-Strauss mentionnait le jeu de règles « *binaires ou ternaires* » d'oppositions et de corrélations. Tout au long de son œuvre, il mettra massivement l'accent sur le rôle des opérations et des opérateurs binaires dans les mythes, et Leach le lui en fera d'ailleurs grief. Mais, comme le montrent ce texte et celui de 1955, Lévi-Strauss n'ignorait pas l'existence de formes plus complexes de corrélation et d'opposition, et la publication en 1965, dans *L'Arc*, de son article sur « Le triangle culinaire [51] », opposant et corrélant le cru, le cuit et le pourri, en est une autre preuve, fondée bien entendu sur les analyses contenues dans *Le Cru et le Cuit*, paru un an auparavant (1964).

Dernier point sur lequel Lévi-Strauss a saisi l'occasion de revenir dans cet article : le problème du temps dans les mythes. Selon lui, dans tout système mythique, la représentation du temps revêt un double caractère :

> *Le récit est à la fois « dans le temps » – il consiste en une succession d'événements – et « hors temps » – sa valeur signifiante est toujours actuelle* […]. *L'ordre de succession chronologique se résorbe dans une structure matricielle intemporelle dont la forme reste constante et les déplacements de fonctions ne sont plus qu'un de leurs modes de substitution, par colonnes, ou fractions de colonnes, verticales 52.*

De nouveau, référence est faite à la méthode d'analyse des mythes qui, pour Lévi-Strauss, consiste à découvrir les paradigmes qui s'enchaînent dans un texte et à les ranger en colonnes lorsqu'ils partagent certains contenus.

En 1960, tout était donc prêt, sur le plan théorique, pour que Lévi-Strauss se lance dans l'étude systématique de la mythologie des Indiens d'Amérique, dont un certain nombre de mythes avaient déjà été analysés et avaient fait l'objet de diverses publications (1952-1953, 1953-1954, 1958, 1960). En fait, il faudra encore une étape : *Le Totémisme aujourd'hui*, qui paraît en 1962, est un exercice de déconstruction d'une notion, le totémisme, qui hantait l'ethnologie depuis la fin du XIXe siècle. Mais pourquoi était-il nécessaire de déconstruire cette notion pour révéler la nature de la pensée humaine « *à l'état sauvage* » ?

Le Totémisme aujourd'hui (1962) [53]

En 1910, Frazer avait publié à Londres quatre volumes sous le titre *Totémisme et exogamie* [54], ouvrage monumental de 2 200 pages où l'auteur prétendait avoir réuni tout ce que l'on savait sur le totémisme et en faire la synthèse en tant que système. La même année, Goldenweiser [55], en un peu plus de 100 pages, dénonçait l'abus qu'il y avait à superposer trois phénomènes sociaux de natures différentes : la division de la société en clans ; l'attribution de noms ou d'emblèmes animaux et végétaux à des clans ; enfin, la croyance en une parenté, en des liens de descendance entre les membres d'un clan et leur totem. C'est ce dernier point que Freud avait retenu quand il écrivit *Totem et Tabou* [56]. Aux États-Unis, la notion de totémisme occupa de moins en moins de place dans les manuels d'anthropologie et n'apparaît même plus dans *Social Structure* (1949) de G. P. Murdock [57], livre qui devait avoir dans le monde anglo-saxon le même retentissement que *Les Structures élémentaires de la parenté* en France, où Van Gennep avait encore publié en 1920 un ouvrage sur *L'État actuel du problème totémique* [58]. Ce devait être un chant du cygne.

Lévi-Strauss [59], dans son livre, va donc s'attaquer à ce qu'il baptise l'« *illusion totémique* [60] ». Il commence par montrer, reprenant une distinction faite par Boas [61], qu'en parlant de totémisme on avait constamment confondu deux types de problème : d'une part, celui de la dénomination des groupes fondés sur la parenté (clans) et qui peut s'opérer de différentes façons, dont certaines en recourant à des noms d'animaux ou de végétaux ; d'autre part, le problème récurrent de l'identification des êtres humains à des plantes et à des animaux. Une telle identification suppose, en effet, des représentations spécifiques des rapports de l'homme avec la nature, qui sont au fondement non seulement des représentations religieuses et des pratiques magiques, mais aussi de formes d'art.

Après avoir reconstitué les étapes de l'évolution des discussions autour de la notion de totem depuis Frazer, Lévi-Strauss reprend longuement le dossier du totémisme australien qu'avait minutieusement reconstruit Elkin en 1932-1934 [62]. Elkin avait analysé les totémismes de groupes sociaux (totémismes de moitiés, de sections et de sous-sections) ainsi que des totémismes individuels (sexuel, de conception, local, lieu de naissance de l'enfant) et de rêve (par la mère durant la grossesse). Elkin en concluait qu'on ne pouvait trouver aucune unité entre tous ces totémismes, et qu'il n'existait donc pas un mais plusieurs totémismes hétérogènes et irréductibles. Lévi-Strauss en tira une conclusion plus radicale : si les différents totémismes étaient hétérogènes et irréductibles, et si rien ne les unifiait vraiment, c'est

que le prétendu totémisme n'existait pas.

L'un des points de son analyse d'Elkin nous ramène à la première partie de notre livre, quand nous analysions les chapitres des *Structures élémentaires de la parenté* où Lévi-Strauss traitait des systèmes de parenté australiens. On était alors en 1945-1946, et à l'époque, tout en sachant que le système des sections et sous-sections continuait de se diffuser au sein de certains groupes australiens, les uns les adoptant et les adaptant, les autres les essayant et les rejetant, Lévi-Strauss avait considéré que les sections et les sous-sections avaient pour fonction première d'organiser l'échange des femmes entre les groupes locaux. En 1961-1962, le doute s'était amplifié, et Elkin, comme Radcliffe-Brown avant lui, ne pensait plus que les sections et sous-sections avaient été inventées pour régler les échanges matrimoniaux. Pour lui, elles constituaient « une sorte de méthode abrégée pour classer les individus, à l'occasion des cérémonies intertribales, dans des catégories de parenté correspondant aux besoins du rituel ». Même si c'était le cas, déclarait maintenant Lévi-Strauss, le système des sections ne pouvait pas et ne devait pas contredire les systèmes de parenté propres à chaque groupe – et telle est pourtant précisément l'analyse que font aujourd'hui les linguistes et les ethnologues spécialistes de l'Australie. Et cependant Lévi-Strauss écarta de nouveau, en 1962, cette interprétation et réaffirma fermement ses positions :

> *Posons donc que chaque fois que les sections ou sous-sections ont été inventées, copiées ou intelligemment empruntées, leur fonction fut d'abord sociologique, c'est-à-dire qu'elles servirent à coder, sous une forme relativement simple et applicable au-delà des limites tribales, le système de parenté et des échanges matrimoniaux. Mais, une fois ces institutions données, elles commencent à vivre d'une existence indépendante […]. Leur mode d'existence demeure idéologique 63.*

Pourquoi le totémisme met-il en œuvre des noms d'animaux et de végétaux pour les attacher à des groupes humains ou à des individus ? Malinowski expliquait cela par le fait que l'homme primitif tire des plantes et des animaux sa subsistance et pensait qu'il pouvait en contrôler rituellement et magiquement la croissance et la multiplication. Finalement, le totémisme s'expliquerait par ce que ces plantes et ces animaux étaient bons à manger (ou bons à éviter). Or, montre Lévi-Strauss, de nombreuses plantes, animaux ou autres aspects de la réalité choisis comme totems n'ont aucune utilité pratique, économique ou autre. L'explication « fonctionnelle » de Malinowski tournait court.

Lévi-Strauss examine ensuite successivement ce qu'il appelle les deux théories du totémisme avancées par Radcliffe-Brown. La

première théorie (1929) [64] était « fonctionnaliste », dans la ligne de Malinowski. Radcliffe-Brown commençait par poser comme un fait universel que, pour « la majorité » des peuples qu'on appelle primitifs, « toute chose ou tout événement qui exerce une influence importante sur le bien-être d'une société tend à être l'objet de pratiques rituelles et [que] le totémisme n'est qu'un aspect de cette attitude générale ». Mais, objecte Lévi-Strauss, beaucoup de peuples, tels les Eskimo, les insulaires andaman, les Indiens de Californie, etc., se comportent rituellement vis-à-vis de diverses espèces animales sans en faire pour autant des totems [65]. Par ailleurs, comme l'avait déjà souligné Firth dans son article « Totemism in Polynesia », « la plupart des espèces animales totémiques n'offrent pas d'intérêt économique bien marqué ». Il fallait donc chercher ailleurs les raisons du totémisme.

En 1951, dans sa Huxley Memorial Lecture intitulée « The Comparative Method in Social Anthropology [66] », Radcliffe-Brown avait donc reposé le problème :

> *En vertu de quel principe des paires comme le faucon et la corneille, l'aigle et le corbeau sont-elles choisies pour représenter les moitiés d'une organisation dualiste [67] ?*

Après l'examen d'un certain nombre de mythes dont les protagonistes sont le faucon et la corneille, Radcliffe-Brown concluait :

> *Les ressemblances et les différences entre les espèces animales sont traduites en termes d'amitié et de conflit, de solidarité et d'opposition. Autrement dit, l'univers de la vie animale est représenté sous forme de relations sociales, comme celles qui prévalent dans la société des hommes [68].*

La paire faucon-corneille mettait en scène deux espèces dotées d'un trait commun, qui permet de les comparer – ce sont des mangeurs de viande –, et un trait qui les oppose – le faucon est un chasseur, un prédateur, la corneille est un charognard. Bref, le choix se portait sur un cas particulier de l'« *application d'un principe structural* [69] », celui de l'union de termes opposés. Le totémisme serait alors une manière d'établir des corrélations et des oppositions à l'aide de divers codes, animaux, végétaux, mais que d'autres sociétés exprimeront par l'opposition de deux couleurs, rouge/blanc, ou de deux dimensions de l'espace, haut/bas, ciel/terre, etc. – le modèle le plus systématique et le plus étendu d'oppositions de ce type étant la théorie chinoise du Yin et du Yang. Bien entendu, Lévi-Strauss abonde pleinement dans le sens de la conclusion théorique de Radcliffe-Brown, mais il n'en reste pas là. Il pousse ses feux plus loin.

Les espèces naturelles ne sont pas choisies comme totems parce que

« *bonnes à manger* », mais parce que « *bonnes à penser* ». « *Leur réalité sensible laisse transparaître des notions et des relations, conçues par la pensée spéculative à partir des données de l'observation.* » Ces relations et ces notions manifestent une logique – logique des oppositions et des corrélations, des compatibilités et des incompatibilités, des inclusions et des exclusions – qui est « *une logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit et, derrière l'esprit, sans doute, du cerveau* [70] ».

Cette formule célèbre nous met en présence de deux aspects fondamentaux de la pensée de Lévi-Strauss : son matérialisme, qui pose que la structure de l'esprit humain exprime la structure de notre cerveau, et l'idée que le fonctionnement spontané de l'esprit a pour mécanisme une logique d'oppositions et de corrélations, d'incompatibilités et de compatibilités, qui s'applique en premier lieu aux données de l'expérience sensible. Or, cette logique originelle est celle de ce que Lévi-Strauss va, la même année, appeler « *la pensée sauvage* », c'est-à-dire la pensée à l'état sauvage, non domestiquée, non soumise à la contrainte du rendement [71]. Ces thèses seront reprises et martelées dans *Le Cru et le Cuit*. La conclusion du livre est claire :

> *Le prétendu totémisme relève de l'entendement et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel. En ce sens, il n'a rien d'archaïque ou de lointain* […]. *Certes des sentiments s'y manifestent, mais de façon subsidiaire, comme réponse aux lacunes et aux lésions d'un corps d'idées qui ne parvient jamais à se clore* 72.

Arrêtons-nous sur cette dernière phrase, car elle résume la façon dont Lévi-Strauss pense la nature des émotions et des sentiments, et leur rôle dans la vie psychique et dans la production de coutumes et d'institutions.

> *En vérité les pulsions et les émotions n'expliquent rien ; elles résultent toujours : soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être cherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie peut le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie* 73.

La critique vise deux hommes : Malinowski et Freud. Malinowski, qui expliquait l'origine de la magie par le besoin des hommes d'atténuer leur anxiété lorsqu'ils s'engagent dans des actions dont le résultat est incertain. Freud, pour avoir imaginé, à l'origine du totémisme, le meurtre d'un père exerçant son despotisme sur ses femmes et ses enfants au sein de la horde primitive, meurtre dont la pulsion et la culpabilité continueraient de hanter les humains depuis

des millénaires. En 1962, Lévi-Strauss est donc beaucoup plus critique du Freud de *Totem et Tabou* qu'à l'époque où il écrivait les *Structures élémentaires de la parenté* (1945-1947).

Cependant, Lévi-Strauss isole, parmi les sentiments, un état psychique qui, selon Rousseau, serait « *indissociablement affectif et intellectuel* », et dont la prise de conscience suffirait à faire passer d'un plan à l'autre. Ce sentiment serait la disposition spontanée des humains à s'identifier à leurs semblables, au nombre desquels Rousseau rangeait les animaux. Rousseau appelait bizarrement « *pitié* » ce sentiment, qui aurait accompagné le passage de l'animalité à l'humanité, de l'affectivité à l'intellectualité.

Lévi-Strauss, manifestement, trouve dans le Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) des idées que lui-même vient d'élaborer à partir de ses analyses de la mythologie des Amérindiens. L'idée centrale est celle-ci :

> *L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, commande et précède la conscience des oppositions : d'abord, entre des propriétés logiques conçues comme parties intégrantes du champ, puis, au sein même du champ, entre « humain » et « non-humain »* 74.

Bref, quand la pensée à l'état sauvage fonctionne spontanément selon une logique d'oppositions et de corrélations qui a pour objet le monde sensible, au sein duquel tous les humains s'identifient spontanément sur les plans à la fois affectif et intellectuel avec les animaux et d'autres formes du vivant, les conditions sont objectivement réunies pour que naisse la pensée mythique et symbolique. Les humains peuvent puiser dans le stock des différences entre certaines de ces espèces et en construire le modèle, pour exprimer et conceptualiser des différences qu'ils ont instituées entre eux, des différences sociales. Nul besoin, donc, de penser que les humains s'imaginent descendre des espèces animales qu'ils ont choisies pour totems de leurs clans ou pour totems individuels. La ressemblance posée entre les hommes et des animaux réside dans la comparaison entre deux systèmes de différences, dans « *les ressemblances entre des différences* 75 ». Nous verrons que Lévi-Strauss aura crié victoire un peu trop tôt et que, par exemple, les totems de conception chez les Aborigènes australiens impliquent une identification profonde, essentielle entre les humains et d'autres formes de vie.

Finalement, Lévi-Strauss avance une explication sociologique et culturelle de la fortune envahissante qu'avait connue, pendant près d'un siècle, la théorie du totémisme avant de se désagréger et, selon lui, de bientôt disparaître de la scène anthropologique.

Inconsciemment, les savants occidentaux auraient cherché avec cette théorie à rendre les peuples dits primitifs encore « plus différents » qu'ils ne le sont. On aurait rassemblé un bric-à-brac de croyances et de coutumes hétérogènes sous le terme de totémisme, parce qu'elles manifestaient l'existence d'attitudes et de rapports avec la nature qui contredisaient « *l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature que la pensée chrétienne tenait pour essentielle* [76] ». Le totémisme, étant institué comme le cœur de la religion des primitifs, séparait d'un abîme leurs religions de celles des peuples civilisés. En appliquant à l'étude des religions les méthodes et les principes que l'analyse structurale met en œuvre pour l'étude de n'importe quel autre système conceptuel, l'anthropologie des religions devait gagner en rigueur mais au prix de renoncer à sa prétendue autonomie. Ces vues anticipent déjà la conclusion du dernier volume des *Mythologiques*, *L'Homme nu* (1971), une décennie plus tard. Qu'apporte donc de plus *La Pensée sauvage*, parue quelques mois plus tard ?

La Pensée sauvage (1962)

Le Totémisme aujourd'hui s'achevait avec l'affirmation que « *le prétendu totémisme relève de l'entendement et* [que] *les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel. En ce sens, il n'a rien d'archaïque ou de lointain* [77] ».

La Pensée sauvage commence par analyser de nouveau les classifications totémiques et les opérations intellectuelles qui les sous-tendent – relations d'opposition et de corrélation, mise en correspondance des unes et des autres sur la base de la perception d'une ressemblance entre leurs différences, etc. –, toutes ces opérations intellectuelles se déployant à partir d'une identification préalable, intellectuelle et affective des humains avec les animaux et d'autres formes du vivant. Lévi-Strauss appelle alors « *science du concret* » cette familiarité avec la nature, l'attention qui lui est portée et les connaissances précises qui s'y rattachent et ne répondent pas seulement à des besoins pratiques. Et partout, constate-t-il, les sociétés ont fait plus qu'accumuler des connaissances. Elles les ont systématisées. La pensée mythique et la pensée magique se développèrent, selon Lévi-Strauss, sur la base de ces découvertes et de « *l'organisation et* [de] *l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible* ».

> *Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne sont pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation.*

Les mythes et les rites ont préservé jusqu'à notre époque des modes d'observation et de réflexion associés à des découvertes pratiques, concrètes. Ces affirmations posent cependant un problème. Lévi-Strauss fait remonter ces premières connaissances de la nature à l'époque très longue qui a précédé la protohistoire et le néolithique [78]. Pendant des dizaines de millénaires, l'homme était chasseur, pêcheur, cueilleur, et c'est sur les bases de ses connaissances de la nature qu'ont pu être finalement domestiqués des plantes et des animaux sauvages, naître la poterie et autres arts du feu, la vannerie, etc. De nouvelles formes de pensée, tournées vers le « *rendement* » et donc « *domestiquées* » par les démarches de l'esprit déployées pour atteindre leurs objectifs, succédèrent partiellement à la pensée fonctionnant « *à*

l'état sauvage ». Difficile, cependant, de ne pas penser que les techniques et les savoirs impliqués par les diverses formes de chasse, de pêche, de fabrication d'armes et d'outils ne représentaient pas également des formes de pensée « domestiquée » et que la frontière n'est pas si claire entre les productions de la pensée à l'état sauvage et celles de la pensée domestiquée. L'une et l'autre auraient coexisté pendant des millénaires jusqu'à notre époque, et Lévi-Strauss rattache d'ailleurs les formes de pensée impliquées dans la création des œuvres d'art à l'exercice de la pensée sauvage.

Celle-ci serait la source de connaissances et de représentations fondamentalement liées à l'intuition sensible, à la perception et à l'imagination. Les connaissances scientifiques, elles, naîtraient lorsque l'observation et l'expérimentation permettent de découvrir des connexions entre des phénomènes qui ne se confondent pas avec des données de la perception ou de l'expérience sensible. Lévi-Strauss insiste sur le fait qu'à ses yeux, la « *science du concret* » et la connaissance scientifique de la nature ne correspondent pas à des stades inégaux de développement de l'esprit humain, mais à « *deux niveaux stratégiques où la nature se laisse attaquer par la connaissance scientifique* » ; science du concret et science moderne seraient « *deux modes distincts de la pensée scientifique* »[79]. Désormais et jusqu'à la fin de sa vie, Lévi-Strauss ne cessera de déclarer que la pensée à l'état sauvage et la pensée scientifique sont dans leur fond identiques. Ce qui les différencie n'engage pas les opérations de la pensée, mais la nature des objets et du niveau de « *réalité des entités naturelles auxquelles chacune s'attaquait* ».

> *L'homme s'est d'abord attaqué au plus difficile : la systématisation au niveau des données sensibles auxquelles la science a longtemps tourné le dos et qu'elle commence seulement à réintégrer dans sa perspective* [80].

Mais quels sont les rapports de la pensée mythique avec la science du concret ? Quelle place y occupe-t-elle et quel rôle joue-t-elle ? Selon Lévi-Strauss, c'est elle qui procède à l'organisation et à la systématisation des données du monde sensible et qui se sert de ces données systématisées pour bâtir des interprétations imaginaires, spéculatives de la nature et de la société. La pensée mythique opère sur des signes qu'elle a elle-même contribué à créer et qu'elle mobilise pour construire un récit où, au terme d'une succession d'événements, se trouveront expliqués, par exemple, l'origine des taches sur la lune ou le fait que les saumons ne remontent pas au-delà de tel ou tel barrage de rochers, et que les tribus qui habitent au-delà sont privées de cette ressource.

Lévi-Strauss reprend donc une idée qu'il a avancée dès 1955, dans

« The Structural Study of Myth ». La pensée mythique fonctionne, non pas à l'aide de concepts, mais de signes qui sont autant d'éléments de la pensée « *à mi-chemin entre des percepts et des concepts* [81] ». Les signes sont des images qui deviennent des signes lorsqu'elles fonctionnent comme le support d'une idée, d'un concept. Le signe unit donc une image (celle du coyote, par exemple) et un concept (jouant le rôle de décepteur), et fait que, par cette union, l'image joue le rôle de signifiant et le concept celui de signifié.

> *Comme l'image, le signe est un être concret mais il ressemble au concept par son pouvoir référentiel : l'un et l'autre ne se rapportent pas exclusivement à eux-mêmes, ils peuvent remplacer autre chose que soi* [82].

S'ils peuvent remplacer autre chose qu'eux-mêmes, ils sont donc permutables. Comme les signes sont le matériau des mythes, les mythes qui les combinent constituent des « *groupes de permutations* ». À la différence des concepts qui ouvrent de vastes champs de transformation dans les domaines sur lesquels ils travaillent, « *la signification n'étend ni ne renouvelle l'ensemble* [des signes] *avec lequel elle travaille et se borne à obtenir le groupe de ses transformations* [83] ».

> *Le signe et l'image devenue signifiante, s'ils sont encore sans compréhension – ce qui est le privilège du concept –, sont déjà permutables, c'est-à-dire susceptibles d'entretenir des rapports successifs avec d'autres êtres, bien qu'en nombre limité et à la condition de former toujours un système où une modification affectant un élément intéressera automatiquement tous les autres : sur ce plan, l'extension et la compréhension des logiciens existent.*
> *On comprend ainsi que la pensée mythique, bien qu'engluée dans des images, puisse être généralisatrice, donc scientifique. Elle aussi travaille à coups d'analogies et de rapprochements* [84].

Ce passage constitue une nouvelle avancée de Lévi-Strauss sur le plan théorique. Nous savions que les mots des mythes appartiennent à la fois à la langue qui les énonce et au sein de laquelle ils possèdent un sens particulier, et à la métalangue qui est celle des mythes et où ils acquièrent une autre signification, une « *super-signification* », comme il était dit dans l'article de 1955. Ils désignent alors des entités concrètes, le faucon et le corbeau par exemple, qui sont dans les mythes des mots et en même temps des images qui se situent à mi-chemin entre des réalités perçues (le percept) et les mêmes choses conçues (le concept). Ils deviennent ainsi des unités constitutives de la trame des mythes, des mythèmes porteurs de relations qui les uniront à d'autres mythèmes. Le faucon et le corbeau sont reliés l'un à l'autre

par le fait que ce sont tous deux des oiseaux (rapport de corrélation), mais ils s'opposent l'un à l'autre en tant qu'oiseau chasseur et prédateur (le faucon) et oiseau charognard (le corbeau). Ce couple d'oiseaux peut donc permuter avec d'autres oiseaux reliés par le même rapport d'opposition (prédateur/charognard), tels l'aigle et le vautour, mais le nombre de ces permutations est forcément limité.

De fait, comme les mythes combinent et recombinent sans cesse les mêmes matériaux pour raconter leurs histoires, la production des mythes par la pensée ressemble à du « *bricolage* ». Dans les mythes, en effet, les résultats d'un mythe, sa fin, peuvent servir comme moyen dans un autre mythe et, de ce fait, « *les signifiés se changent en signifiants et inversement* [85] ». Autre acquis important de la théorie lévistraussienne des mythes.

De cette union de percepts et de concepts, qui constitue le matériau des mythes, Lévi-Strauss conclut que « *les mythes nous apparaissent simultanément comme des systèmes de relations abstraites et comme des objets de contemplation esthétique* [86] ». Plus encore que les contes et les fables, les mythes ont la capacité de nous « *enchanter* ». Le mythe part d'une structure qu'il utilise « *pour produire un objet absolu offrant l'aspect d'un ensemble d'événements puisque tout mythe raconte une histoire* [87] ». De nouveau, l'idée des mythes comme « *objets absolus* » réapparaît mais enrichie d'une nouvelle dimension, esthétique cette fois. Allant plus loin, Lévi-Strauss avance l'idée qu'aux mythes s'attachent également « *les nuances affectives* », les émotions, donc, qui « *colorent les rapports concrets entre l'homme et les êtres vivants* » et « [émanent] *de cette identification primitive où Rousseau a vu profondément la condition solidaire de toute pensée et de toute société* [88] ».

Lévi-Strauss reprend ainsi à son compte l'idée (rousseauiste) de l'identification de l'homme et des êtres vivants, dont il fait le présupposé existentiel de toutes les formes de pensée (mythique et scientifique) et de toute société. N'oublions pas que ce présupposé existentiel désigne pour Lévi-Strauss un sentiment mixte, qui mêle et unit affect, percept et concept (implicite). Cette thèse de Lévi-Strauss devait demeurer pendant plusieurs décennies, sinon inaperçue du moins peu commentée par ceux qui se sont penchés sur son œuvre et qui y voyaient avant tout le fruit d'une pensée « intellectualiste ».

À partir de ces développements nouveaux sur les notions de signe et d'image signifiante, Lévi-Strauss retourne à l'analyse des classifications totémiques et des éléments de la nature présents dans les mythes, et il formule un principe de méthode qu'il va appliquer désormais dans tous ses écrits, articles ou livres sur la question :

> *On découvre chaque jour davantage que, pour interpréter correctement les mythes et les rites, et même pour les interpréter d'un*

> *point de vue structural – qu'on aurait tort de confondre avec une simple analyse formelle –, l'identification précise des plantes et des animaux dont il est fait mention est indispensable* 89.

D'où l'énorme travail de recherche que Lévi-Strauss allait s'imposer sa vie durant pour identifier non seulement les animaux, les plantes mentionnés dans les mythes, mais aussi toutes les références astronomiques, écologiques, technologiques, etc., qui y sont présentes.

> *Mais il ne suffit pas d'identifier avec précision chaque animal, chaque plante, pierre, corps céleste ou phénomène naturel évoqués dans les mythes et le rituel, il faut aussi savoir quel rôle chaque culture leur attribue au sein d'un système de signification* […]. *Certains détails seulement sont retenus pour assigner à l'animal ou à la plante une fonction signifiante dans le système. Or il faut savoir lesquels* […]. *Les termes n'ont jamais de signification intrinsèque, leur signification est « de position », fonction de l'histoire et du contexte culturel d'une part, et d'autre part de la structure du système où ils sont appelés à figurer* 90.

Comme la signification des animaux, plantes, astres, etc., est « *de position* », Lévi-Strauss récuse à nouveau « *toutes les théories qui invoquent des "archétypes" ou un "inconscient collectif" ; seules les formes peuvent être communes, mais non les contenus* 91 ». Karl Jung et Sigmund Freud sont une fois de plus réfutés.

Et puisque les significations des entités qui figurent dans les mythes sont seulement de position, comme ces entités ont la propriété d'être permutables avec d'autres dans certaines limites, on comprend que, dans les mythes, les éléments combinés ne sont pas constants, mais seulement les relations qu'ils entretiennent dans le mythe, et l'on aboutit à la conclusion que « *des structures logiques analogues peuvent se construire au moyen de ressources lexicales différentes* 92 ».

Ces structures logiques, Lévi-Strauss va les appeler l'« *armature* » des mythes.

Lévi-Strauss mentionne une dernière dimension des systèmes de classement des espèces animales, végétales ou autres, élaborés par les sociétés dites primitives. Ces systèmes sont « *non seulement conçus mais vécus* 93 ». Ils ne se réduisent jamais à des représentations. Ils sont vécus parce qu'ils sont « *agis* », engendrent des normes de conduite et des formes d'action. Parmi ces prolongements normatifs, on peut citer les prescriptions et prohibitions alimentaires qui souvent les accompagnent, et, plus rarement, certaines règles d'exogamie. La pensée et la vie de ces sociétés sont donc régies par ce que Lévi-Strauss appelle des « *logiques pratico-théoriques* », dont le principe est de « *toujours pouvoir opposer des termes conçus comme distincts* 94 ».

Mais, ajoute Lévi-Strauss, ces termes ne peuvent être conçus comme distincts et former par leurs différences et leurs écarts « *les conditions formelles d'un message signifiant* » que si la totalité empirique donnée à l'expérience a subi un « *appauvrissement* » [95]. Lévi-Strauss se représente la totalité empirique donnée à l'esprit humain comme un flux indistinct et inintelligible. Il faut donc que l'esprit y introduise des coupures, des contrastes, des écarts différentiels pour que cette totalité devienne intelligible et fasse l'objet d'un discours signifiant. C'est cela qu'exprime la notion d'« *appauvrissement* » nécessaire, préalable à l'élaboration des logiques pratico-théoriques dont parle Lévi-Strauss. L'esprit humain introduirait ainsi de la discontinuité dans le flux continu de l'expérience sensible originelle. Il ne nous semble pas, pour notre part, que cette thèse soit vérifiée.

Il est vrai qu'aux premiers âges de la vie, l'enfant ne peut encore distinguer entre les choses qui l'entourent et vit dans un rapport fusionnel avec le corps de sa mère. Mais, au fil des mois et des ans, l'enfant va percevoir et identifier les différences qui existent *entre* les choses et entre les gens, et percevoir *sa* propre différence d'avec ces choses et ces gens, qu'il apprendra également à désigner sous des noms différents. Ce n'est pas, cependant, par ses découvertes perceptives et par son apprentissage des mots qui les désignent dans sa langue « maternelle » que ces choses et ces gens deviennent distincts et commencent à s'opposer. Leur distinction et leurs différences sont des réalités « objectives », et c'est en sélectionnant quelques-unes d'entre elles, et donc en en omettant d'autres, que la pensée va pouvoir tenir sur le monde un discours signifiant. Cette idée d'un travail d'appauvrissement, d'opérations de soustractions, de création de discontinuité reviendra pourtant sans cesse dans les *Mythologiques*. Les mythes seront du côté du discontinu, les rites du continu.

Mais revenons aux systèmes de classement et de dénomination qui caractérisent la pensée mythique et magique. C'est précisément leur caractère formel qui leur confère une valeur opératoire.

> *Ce sont des codes, aptes à véhiculer des messages transposables dans les termes d'autres codes et à exprimer dans leur système propre les messages reçus par le canal de codes différents* [96].

Formule d'une importance théorique fondamentale. Non seulement les termes de code et de message sont désormais d'usage courant, mais, surtout, l'idée de « *la convertibilité idéale des différents niveaux de la réalité sociale* [97] » vient d'être avancée. Le même message peut être délivré de plusieurs façons selon les codes utilisés – sexuel, cosmique, culinaire, etc. –, mais, comme tous ces codes sont convertibles les uns dans les autres, c'est finalement toujours le même message qui est énoncé par le mythe et/ou par le rite. Le totémisme correspond à

certaines modalités de ces dispositifs signifiants.

Comment la pensée sélectionne-t-elle, dans la nature ou dans la vie sociale, les matériaux qui entrent dans les mythes ? Lévi-Strauss s'attelle à une double tâche : d'une part, récuser l'hypothèse d'un déterminisme géographique et écologique mécanique et, d'autre part, réaffirmer le primat des infrastructures, formule inspirée de Marx qu'il ne cessera de reprendre à son compte jusque dans ses tout derniers livres, nous l'avons dit.

> *En premier lieu, les conditions naturelles ne sont pas subies, elles sont fonction des techniques et du genre de vie de la population qui les définit et qui leur donne un sens* […]. *Même promus à ce niveau humain qui peut seul leur conférer l'intelligibilité, les rapports de l'homme avec le milieu naturel jouent le rôle d'objets de pensée* […]. *L'erreur de l'école naturaliste fut de croire que les phénomènes naturels sont ce que les mythes cherchent à expliquer : alors qu'ils sont plutôt ce* au moyen de quoi *les mythes cherchent à expliquer des réalités qui ne sont pas d'ordre naturel, mais logique* 98.

Pourquoi affirmer le « *primat des infrastructures* » ? Et que signifie ici cette notion d'infrastructure ? Dans la plupart de ses textes, Lévi-Strauss définit de façon toujours très vague l'infrastructure d'une société comme l'ensemble de ses activités techno-économiques, définition qui ne correspond que partiellement à celle de Marx puisqu'il y manque la notion (essentielle) de rapports sociaux de production. De ce fait, l'infrastructure se réduit chez Lévi-Strauss à l'inventaire des techniques et à des domaines d'activités matérielles – chasse, pêche, agriculture, etc. – auxquelles se livre une société.

Mais, profondément, ce que la notion d'infrastructure permet d'appréhender ce sont les contradictions de la vie sociale et des représentations que l'homme se fait de l'univers et de la société.

> *La nature n'est pas contradictoire en soi ; elle peut l'être seulement dans les termes de l'activité humaine particulière qui s'y inscrit* 99.

Ici, Lévi-Strauss accroche à la notion d'infrastructure celle de contradiction et avance dès lors ce principe :

> *La matière des contradictions compte moins que le fait que des contradictions existent* […]. *Or les formes des contradictions sont souvent beaucoup moins variées que leurs contenus empiriques.* [Cela] *explique que les hommes aient si souvent recours aux mêmes moyens pour résoudre des problèmes dont les éléments concrets peuvent être très différents, mais qui ont en commun d'appartenir tous à des « structures de contradiction »* 100.

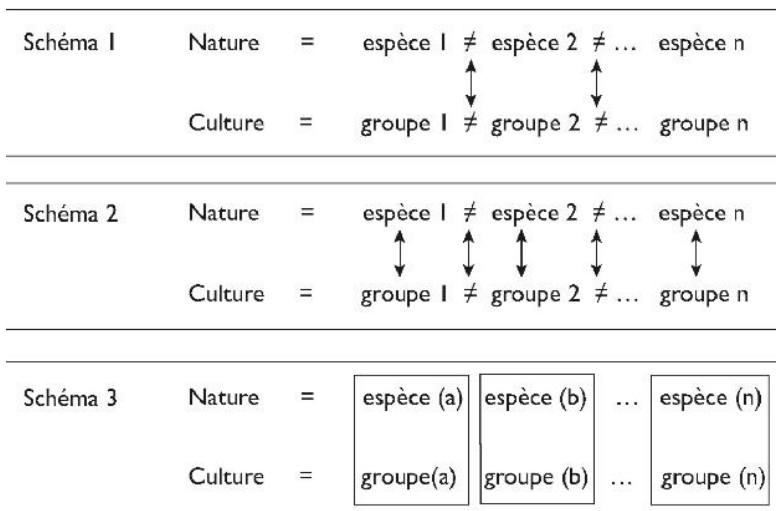
On est ainsi passé (sans justification, il faut le noter) de la notion d'infrastructure techno-économique et historique des sociétés à celle de « *structures de contradiction* », qui peuvent être présentes dans tous les domaines, à tous les niveaux de la vie et de la pensée. Ce glissement et ce changement de sens expliquent pourquoi, selon Lévi-Strauss, les mythes ne cherchent pas vraiment à expliquer les phénomènes naturels ou sociaux dont ils parlent, mais prétendent résoudre ou réduire dans l'imaginaire des hommes des contradictions elles-mêmes réelles ou imaginaires. Mais les mythes, bien entendu, ne sauraient en rien « résoudre » ces contradictions réelles. Dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss affirmera, à la manière de Marx, qu'avec eux on a affaire à des constructions idéologiques qui servent au contraire à jeter un voile, à masquer certaines contradictions réelles insolubles ou à les légitimer. D'où cette conclusion, qui tranche avec ses éloges habituels de la richesse de la pensée mythique : « *On ne soulignera jamais assez l'indigence de la pensée religieuse.* » Nous ne sommes pas loin de la formule célèbre : « *La religion est l'opium du peuple.* » Mais c'est peut-être que Lévi-Strauss, comme il le dira parfois, considérait la pensée mythique et les mythes comme dépassant en richesse, tout en les contenant et en les inspirant, les religions et leurs rites.

Lévi-Strauss entreprend alors de nous montrer que son approche structuraliste permet de poser sous un angle nouveau les rapports entre les groupes totémiques et les castes. Il rappelle à son lecteur que « *rien ne semble plus opposé que ces deux formes institutionnelles* [101] ». On associe en effet habituellement les groupes totémiques aux civilisations les plus « primitives » et les castes à des sociétés « très évoluées », particulièrement celles de l'Inde. Par ailleurs, les castes sont généralement endogames et les groupes totémiques souvent exogames. Comment est-il possible de les comparer ? Tout d'abord, il fait remarquer que groupes totémiques et castes ont pour fonction de produire des biens et/ou des services à l'intention d'autres groupes. Chaque groupe totémique, par exemple, accomplit pour d'autres groupes qui n'ont pas ce totem des rites de multiplication des plantes ou des animaux dont ils sont responsables. Chaque caste procure aux autres castes les biens manufacturés ou les services dont elle a la spécialité.

Pour faire apparaître les rapports de transformations logiques qui permettent de relier et d'opposer groupes totémiques et castes, Lévi-Strauss repart alors des analyses développées dans *Le Totémisme aujourd'hui*. Les groupes totémiques reposaient sur le postulat d'une homologie entre deux systèmes de différences, les unes entre des espèces naturelles, les autres entre des groupes sociaux – les unes situées dans la nature, les autres instituées entre les hommes, et donc

enracinées dans la culture. Cette correspondance commencerait à se transformer profondément « *si aux homologies entre des rapports on ajoutait des homologies entre les termes de ces rapports* » – entre une espèce naturelle particulière (un animal) et un groupe humain particulier (un clan).

Un troisième et dernier cas serait possible : définir le système des homologies seulement entre les termes. La structure ne signifie plus alors que le clan (a) diffère du clan (b) comme l'aigle diffère de l'ours, mais que le clan (a) est comme l'aigle et le clan (b) est comme l'ours. C'est la nature intime de chaque clan, son essence particulière, qui est associée à l'espèce des aigles ou des ours. Chaque groupe humain se referme alors sur lui-même, différent des autres dans son essence même, et les conditions sont créées pour qu'il se reproduise sans échange avec les autres groupes et devienne endogame. Au lieu du schéma de deux systèmes de différences qui se ressemblent, on a affaire à deux systèmes de ressemblances qui diffèrent.



On voit immédiatement que la troisième transformation dissout la société en autant de groupes fermés sur leur identité qu'ils partagent chacun avec une espèce naturelle et, au terme de ce procès, la société disparaîtrait en tant que tout. Les castes, en tant que structure, correspondraient en partie à la transformation illustrée par le schéma n° 2. Elles sont en effet en rapports réciproques et complémentaires avec les autres castes du fait des biens et services que chaque caste fournit aux autres, mais, chaque caste étant d'une nature différente des autres, chacune garderait pour soi ses femmes et les échangerait entre soi, à la différence des groupes totémiques le plus souvent exogames. Mais, par ailleurs, comme les castes sont rarement associées

à des espèces naturelles mais à des objets manufacturés qui vont expliquer les écarts différentiels existant entre elles, le schéma n° 2 ne correspond pas vraiment au système des castes, et un autre schéma doit être élaboré pour pouvoir associer, dans un même groupe de transformations, groupes totémiques et castes. L'hypothèse de Lévi-Strauss est celle-ci : « *Les castes posent les femmes comme hétérogènes naturellement, les groupes totémiques comme hétérogènes culturellement* [102]. » Il s'ensuit que les femmes des castes ne peuvent pas plus être échangées que des espèces naturelles ne peuvent se croiser. D'un autre côté, dans les groupes totémiques, alors que les femmes sont homogènes quant à la nature, elles sont posées comme hétérogènes quant à la culture [103].

Les deux formes d'organisation sociale entretiendraient donc des rapports de symétrie inverses. Pourtant, selon Lévi-Strauss, cette symétrie a ses limites [104]. Les castes sont hétérogènes quant à leurs fonctions et produisent des objets et des services réels, alors que la fonction des groupes totémiques consiste toujours à contrôler et multiplier des espèces naturelles importantes du point de vue culturel et social. Mais, écrit Lévi-Strauss :

> *Cette fonction n'a pas de rendement réel et se réduit, pour tous les groupes, à s'imaginer pareillement détenir un pouvoir magique sur une espèce mais, puisque cette illusion est dépourvue de fondement, elle n'existe qu'à titre de forme vide* [105].

Et Lévi-Strauss d'ajouter cette phrase qui, très étrangement, dénie aux prestations rituelles des groupes totémiques leur nature culturelle :

> *Sans doute les groupes totémiques miment-ils des prestations fonctionnelles : outre que celles-ci restent imaginaires, elles ne sont* pas non plus culturelles *puisqu'elles ne se situent pas au niveau des arts de la civilisation mais à celui d'une* usurpation mensongère *de capacités naturelles qui font défaut à l'homme en tant qu'espèce biologique* [106].

Voir dans les rites totémiques des prestations qui ne sont pas culturelles et relèvent d'« *une usurpation mensongère de capacités qui font défaut à l'homme* » revient à traiter tout le domaine des religions, de leurs mythes fondateurs et de leurs rites, non pas seulement comme des réalités imaginaires, mais comme des illusions et des mensonges que les hommes s'adresseraient à eux-mêmes.

> *La notion d'une surnature n'existe que pour une humanité qui s'attribue à elle-même des pouvoirs surnaturels et qui prête, en retour,*

à la nature les pouvoirs de sa superhumanité 107.

D'où la conclusion de Lévi-Strauss, qui constitue le terme de sa tentative de démontrer l'appartenance des groupes totémiques et des castes à un même groupe de transformations sociologiques :

> *Les castes naturalisent faussement une culture vraie, les groupes totémiques culturalisent vraiment une nature fausse 108.*

La formule est brillante, mais la critique du caractère « mensonger » des mythes et rites totémiques tourne un peu court. Difficile en tout cas, à partir de cette critique, de prétendre, comme le proclamera en toute occasion Lévi-Strauss, que pensée mythique (et donc religieuse) et pensée scientifique ne s'opposent pas par la nature de leurs démarches logico-intellectuelles mais par leur objet, par le niveau où chacune s'attaque à la connaissance du réel. Les croyances religieuses et leurs mythes fondateurs sont conçus et vécus comme des vérités intellectuelles et existentielles. Et c'est ce point central, le fait de *croire* à des événements qui n'ont jamais existé, à des histoires imaginaires comme si elles contenaient des vérités qui donnent un sens à l'existence, c'est le fait de croire, donc, que Lévi-Strauss n'analyse jamais. Il met en évidence la structure logique des récits mythiques, mais il ne s'interroge jamais vraiment sur les raisons d'être de ces discours mythiques, qui seraient des « mensonges » que les hommes s'adresseraient à eux-mêmes et de pures « illusions » sur leurs capacités d'agir sur le monde qui les entoure et sur eux-mêmes. Or, dans *La Pensée sauvage*, poussé par le débat avec Sartre qui court tout au long du livre pour éclater au dernier chapitre, Lévi-Strauss prend position et s'explique.

> *Bien entendu, c'est uniquement pour les commodités de l'exposé et parce que ce livre est consacré à l'idéologie et aux superstructures, que nous semblons donner à celles-ci une sorte de priorité. Nous n'entendons nullement insinuer que des transformations idéologiques engendrent des transformations sociales. L'ordre inverse est seul vrai : la conception que les hommes se font des rapports entre nature et culture est fonction de la manière dont se modifient leurs rapports sociaux. Notre objet étant d'esquisser une théorie des superstructures, nous n'étudions que les ombres qui se profilent au fond de la caverne sans oublier que seule l'attention que nous leur prêtons leur confère un semblant de réalité 109.*

Comme on peut le lire, Lévi-Strauss non seulement ne remet pas en cause l'« *incontestable primat des infrastructures* [110] » mais considère que ses travaux complètent (et peut-être même corrigent) la théorie des

superstructures, « *à peine esquissée par Marx* ». Lévi-Strauss, plus marxiste que Sartre, on le verra, est même plus marxiste que Marx – *La Pensée sauvage* et les *Mythologiques* venant prendre place auprès du *Capital* pour le compléter.

Il est donc important de comprendre ce que Lévi-Strauss entendait par « *contribuer à la théorie des superstructures à peine esquissée par Marx* ». Reprenant son analyse des rapports entre groupes totémiques et castes, il souligne que, derrière des structures sociales traditionnellement considérées comme distinctes et opposées, il avait montré qu'un même schème conceptuel fonctionnait, qui intervenait pour établir des écarts différentiels entre certains termes et pour identifier chacun d'eux, cela dans tous les cas empiriquement observés et en apparence très hétérogènes. Or, ce schème conceptuel commande les pratiques distinctives de différents genres de vie et formes de société, et opère de telle sorte qu'« *une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles* [111] ».

Le caractère abstrait et général de cette définition fait qu'elle pourrait s'appliquer tout autant à la fabrication d'une œuvre d'art ou d'un objet technique que d'une institution sociale. Replacée dans le contexte où elle apparaît, elle renvoie au fait empiriquement observable que des sociétés aborigènes d'Australie, par exemple, ont utilisé l'observation de différences entre des espèces naturelles pour caractériser des différences entre des groupes humains. Difficile de prétendre que ces espèces et ces groupes sociaux distincts étaient « *dépourvus d'existence indépendante* » avant qu'un schème conceptuel ne les pense et ne les relie les uns aux autres d'une façon qui donne un sens (culturellement) intelligible à leurs rapports.

Lévi-Strauss a alors recours au concept de praxis pour désigner la totalité de l'activité sociale de plusieurs groupes humains formant société. Ce concept n'est pas défini par Lévi-Strauss, qui renvoie sur ce point ses lecteurs au livre de Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1960). Il affirme alors que « *le marxisme – sinon Marx lui-même – a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la praxis* [112] ». De nouveau, Lévi-Strauss ne donne aucun exemple de ce qu'il avance et ne définit pas les termes. La praxis apparaît comme une sorte de vision globale du monde et des hommes dans ce monde qui exige, pour se traduire en pratiques et en institutions concrètes qui la réalisent, que des schèmes conceptuels opèrent comme des médiateurs entre la vision globale et des domaines distincts de la vie concrète des gens. Développer la théorie des superstructures consisterait alors à isoler ces schèmes conceptuels et à découvrir comment ils opèrent leur travail de

médiation dans différents contextes sociologiques et historiques. Ce serait la tâche de l'ethnologie et, de ce fait, celle-ci est « *d'abord une psychologie* » – formule qui a fait couler beaucoup d'encre, mais qui est une manière provocatrice de rappeler ce qu'avait déjà démontré Lévi-Strauss dans l'étude des systèmes de parenté, à savoir qu'il ne peut exister de rapports sociaux sans l'intervention d'opérations de l'esprit humain et de schèmes conceptuels pour les produire et les reproduire. D'où cette définition de la dialectique des superstructures que propose Lévi-Strauss :

> *La dialectique des superstructures consiste, comme celle du langage,*
> *1) à poser des unités constitutives qui ne peuvent jouer ce rôle qu'à la condition d'être définies de façon non équivoque, c'est-à-dire en les contrastant par paires,*
> *2) pour ensuite, au moyen de ces unités constitutives, élaborer un système,*
> *3) lequel jouera le rôle d'opérateur synthétique entre l'idée et le fait, transformant ce dernier en signe. L'esprit va ainsi de la diversité empirique à la simplicité conceptuelle, puis de la simplicité conceptuelle à la synthèse signifiante 113.*

Cette description de la dialectique des superstructures (dont la nature et le nombre ne sont pas précisés) rassemble tout ce que Lévi-Strauss avait élaboré depuis 1955 pour décrire et définir la nature des mythes et les opérations de la pensée mythique : les mythèmes comme unités constitutives du discours des mythes ; la transformation des mots et des images en signes, qui n'ont de sens que par la place qu'ils occupent et la fonction qu'ils assument dans le groupe de transformations-permutations que constitue un système mythique ; etc. On voit mal comment l'utiliser pour rendre compte d'autres domaines de la vie sociale, des rapports politiques et des formes de gouvernement par exemple. Et d'ailleurs : où se situent les rapports politiques pour Lévi-Strauss ? Du côté des superstructures ? Si oui, nous ne le saurons pas. Et, en ce qui concerne les infrastructures (vaguement définies comme les structures techno-économiques), quelle science en a la charge, si l'ethnologie (à condition d'être inspirée par le structuralisme) et la psychologie (même remarque) se consacrent aux superstructures ? La réponse manque vraiment de précision. Lévi-Strauss, en effet, « *réserve à l'histoire – assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie – le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, qui ne peut être principalement la nôtre parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie* [114] ».

Pourquoi l'histoire est-elle assignée à l'étude des infrastructures et pas à celle des superstructures ? Nous ne le saurons pas. Et quel

bénéfice scientifique peut-on tirer de l'emploi métaphorique des termes « infrastructure » et « superstructure », qui sont d'ailleurs une bien mauvaise traduction française des termes allemands – *Grundlage/ Überbau* – utilisé par Marx ? *Grundlage* désigne les fondations d'un édifice et *Überbau* l'édifice qui repose sur ces fondations. Marx a utilisé ces images empruntées à l'architecture pour faire comprendre plus facilement son postulat théorique du « primat » des rapports sociaux – organisant et contrôlant la production des conditions matérielles de l'existence des sociétés, et donc de l'existence de leurs membres – sur les autres types de rapports sociaux composant avec eux une forme de société.

Mais que signifiait cette notion de « primat » ? Elle impliquait l'idée que les rapports « économiques » ont seuls la capacité d'agir sur tous les autres rapports sociaux, de telle sorte que ceux-ci soient contraints de modifier leurs structures afin de « correspondre » aux conditions de fonctionnement et de reproduction des structures économiques. Marx postulait ainsi l'existence de « lois de correspondance » (*Entsprechungsgesetze*) entre modes de production, systèmes de parenté, systèmes politiques et religieux, etc. Et c'est la découverte de ces correspondances, expliquant les raisons d'être des faits sociaux et des changements dans l'histoire, qui était pour lui la tâche des sciences sociales.

Avec *La Pensée sauvage*, nous sommes à Paris, dans les années 1960, et le marxisme domine la scène idéologique aux côtés du structuralisme, mais plus que ce dernier. Lévi-Strauss, qui s'affirme matérialiste et désire récuser les accusations d'idéalisme, de formalisme, d'intellectualisme que ses premiers écrits lui avaient values, reprend donc à son compte la thèse marxiste du primat des infrastructures.

Le problème est que les notions d'infrastructure et de superstructure, fussent-elles utilisées comme des métaphores, ne sont pas des outils propres à analyser scientifiquement les faits sociaux. Au sein d'une société, les rapports de parenté, par exemple, forment système et ne sont pas une « *superstructure* » reposant sur un mode de production et en rapport de « *correspondance* » avec lui. Ils ont leurs raisons propres d'exister et leurs capacités propres de se reproduire, même lorsque d'autres rapports sociaux composant la même société changent ou disparaissent. Le christianisme n'est plus celui des premiers temps de l'Église et il a changé en Europe avec l'apparition et, plus tard, la disparition du féodalisme, que suivit le développement à l'échelle mondiale du système économique capitaliste. Mais un noyau invariant a subsisté, le contenu des Évangiles et l'image d'un Dieu qui serait mort pour racheter l'humanité de ses péchés et lui apporter la promesse du salut dans l'au-delà. Il existe donc une large

autonomie de fonctionnement des différents domaines de la vie sociale, qui ne conforte pas l'hypothèse de la « *causalité en dernière instance* » des rapports économiques. C'est pourtant l'hypothèse que Lévi-Strauss reprendra, pour expliquer les différences entre les variantes d'un même mythe chez les Indiens d'Amérique à partir des différences entre les infrastructures des sociétés d'où provenaient ces variantes.

À la suite de son audacieuse comparaison entre totems et castes, Lévi-Strauss pose cette fois dans sa généralité le problème des classifications, qu'elles soient totémiques ou non, telles qu'elles figurent dans les mythes et les rites. Il va alors souligner une autre caractéristique, tout à fait fondamentale, de ces systèmes classificatoires : ils ont pour objectif de « *saisir l'univers naturel et social sous forme de totalité organisée* [115] ». C'est en effet le propre de la pensée mythique et des religions que de vouloir embrasser par leurs discours l'univers tout entier et fixer la place de l'homme dans cet univers. Mais cela va tout à fait à l'opposé des sciences positives. Celles-ci sont, en effet, confrontées en permanence au fait que, quand elles ont expliqué quelque chose, surgissent aussitôt d'autres choses à analyser et à expliquer. La pensée scientifique moderne est ainsi un système ouvert de connaissances provisoires. La pensée mythique et religieuse est une pensée à prétention totalisante et qui se referme par principe sur des explications définitives. La pensée productrice de mythes, pour atteindre son objectif, a besoin de poser comme principe que tous les niveaux de l'univers sont idéalement convertibles les uns dans les autres. Cette convertibilité suppose l'homologie entre ces niveaux, autrement dit, pose l'équivalence entre les termes et les rapports existant à un niveau et les termes et les rapports existant à d'autres. Lévi-Strauss va alors recourir à la notion d'espèce naturelle pour montrer que la pensée mythique a fait de cette notion l'opérateur privilégié qui permet de « *passer de l'unité d'une multiplicité à la diversité d'une unité* ».

Avant de poursuivre, faisons une pause sur la façon dont Lévi-Strauss a présenté le système des castes en Inde. Son analyse a en effet laissé de côté (ou ignoré) un aspect du système dont l'importance cruciale devait être démontrée quatre ans plus tard, en 1966, par Louis Dumont, dans un livre magistral, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes* [116]. Cet élément, c'est le fondement religieux, métaphysique du système des castes. Car la séparation entre les castes et leur hiérarchie n'est pas fondée sur le principe économique de la division du travail et de la spécialisation des fonctions, mais sur les degrés de pureté et d'impureté qui sont attachés à chacune de ces fonctions et de ces tâches, et, bien entendu, à la personne de ceux qui les accomplissent. Les castes fonctionnelles (*Jati*) sont, on le sait, des

subdivisions des quatre grandes catégories (*Varna*) qui divisent la société et la hiérarchisent.

Au sommet de cette hiérarchie sont les prêtres, les Brahmanes, dont la tâche est d'accomplir les sacrifices pour le reste de la population. Viennent ensuite les *Kshatriya*, les guerriers qui, eux, peuvent faire couler le sang des hommes ; ensuite encore les *Vais'hya*, les paysans et les artisans ; enfin les *Shudra*, de statut très inférieur et qui n'ont pas le droit d'être initiés, d'être « deux fois nés » comme les membres des trois autres *Varna*. Bien entendu, du fait que toutes ces castes produisaient ce qu'on appellerait des biens et des services utiles à tous, leurs fonctions et leurs activités étaient complémentaires tout en étant exclusives les unes des autres.

Enraciné dans la cosmologie religieuse des grands textes védiques de la fin du IIe millénaire av. J.-C., formalisé entre le IIe et le VIIe siècle de notre ère à l'époque de la composition des textes du *Mahabharata* et du *Ramayana*, le système des castes a, peu à peu, soumis à son ordre et restructuré tous les groupes locaux, à l'exception d'un certain nombre d'entre eux qui résistèrent et conservèrent jusqu'à nos jours leur organisation tribale. En faisant que chacun ait sa place dans sa caste, accomplisse son dharma et que tous contribuent par leurs différentes fonctions à la reproduction de la société et de l'univers, le système des castes présente bien le caractère d'« *illusion* » que Lévi-Strauss mettait en évidence à propos des groupes totémiques des Aborigènes australiens – et de leur prétention à contrôler par leurs rites la croissance et la multiplication des espèces animales et végétales, leurs totems. Les castes ne fondent donc pas « *faussement* » dans la nature leurs différences sociales et culturelles, comme l'écrit Lévi-Strauss. Elles les fondent « *réellement* » au sein d'un univers religieux imaginaire qui renferme, comme le font les mythes, le cosmos et la société « *sous forme de totalité organisée* ».

Bien entendu, cette critique de l'analyse du système des castes en Inde n'enlève rien à l'intérêt de la comparaison que Lévi-Strauss avait tentée entre groupes totémiques exogames et castes endogames. Mais elle met en évidence le désintérêt et l'occultation fréquente chez lui de la dimension religieuse des faits sociaux. Les croyances l'intéressent, le croire ne l'intéresse pas.

Revenons maintenant à l'examen des systèmes de classification et aux différents niveaux où ils peuvent opérer. Il y en a plusieurs, allant du plus abstrait et du plus général au plus concret et au plus particulier. Citons-les dans cet ordre : le niveau des catégories, celui des éléments, celui des espèces, enfin celui des noms. Pour énoncer un message, une société peut donc le coder en usant de lexiques différents. Elle peut le coder à l'aide de *catégories* telles que le haut et le bas, le fort et le faible, le grand et le petit, qui sont celles « *qui*

offrent la plus grande rigueur et la plus grande simplicité logiques [117] ». Mais on peut aussi coder les mêmes relations différemment et traduire l'opposition des catégories du haut et du bas par une opposition entre deux *éléments* : le ciel et la terre. On peut également la traduire sous la forme d'une opposition entre deux *espèces*, par exemple un animal céleste, l'aigle, et un animal terrestre, l'ours. On peut enfin descendre et attacher des *noms* aux individus appartenant à un groupe social, en référence à telle ou telle partie du corps de l'espèce éponyme choisie par le groupe social – le dernier niveau classificatoire étant les noms propres, qui représentent « *des* quanta *de signification au-dessous desquels on ne fait plus rien que montrer* [118] ».

Parmi ces quatre niveaux, celui des espèces revêt une importance particulière pour la construction des classifications dites « totémiques ». D'abord, parce que la diversité des espèces fournirait à l'homme, selon Lévi-Strauss, « *l'image la plus intuitive dont il dispose de la discontinuité ultime du réel : elle est l'expression sensible d'un codage objectif* [119] », codage que l'esprit humain emprunterait pour créer d'autres taxinomies. Mais un second aspect de la notion d'espèce fait d'elle un opérateur privilégié :

> *Classificateur moyen et, de ce fait, le plus véritable et le plus fréquemment employé, le niveau des espèces peut élargir son réseau vers le haut, c'est-à-dire en direction des catégories, des éléments et des nombres ou le resserrer vers le bas, en direction des noms propres. Le réseau engendré par ce double mouvement est lui-même recoupé à tous les niveaux puisqu'il existe un grand nombre de manières différentes de signifier ces niveaux et leurs réunifications. Chaque système se définit ainsi par référence à deux axes : l'un horizontal, l'autre vertical* 120.

Ces réseaux de significations sont donc construits selon un axe syntagmatique horizontal et un axe paradigmatique vertical. Un animal peut ainsi être considéré soit comme représentant une espèce, soit comme un individu au sein de son espèce. Il apparaît comme « *un outil conceptuel aux multiples possibilités pour détotaliser et pour retotaliser n'importe quel domaine, situé dans la synchronie ou la diachronie, le concret ou l'abstrait, la nature ou la culture* [121] ».

Ce texte éclaire déjà, sur le plan théorique, la nature et la fonction conceptuelle des « personnages animaux » qui peupleront les quatre volumes des *Mythologiques* : le Jaguar, l'Engoulevent, le Coyote, Dame Plongeon, etc.

Parvenu à ce point de ses analyses, Lévi-Strauss définit ce qu'il appelle désormais la « *pensée sauvage* » ou, parfois, reprenant une formule d'Auguste Comte, la « *pensée spontanée* ».

> *Cette « pensée sauvage » n'est pas pour nous la pensée des sauvages ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'un rendement. Celle-ci est apparue en certains points du globe et à certains moments de l'histoire* […]. *Nous comprenons mieux aujourd'hui que les deux puissent coexister et se compénétrer 122.*

Si les analyses proposées des systèmes totémiques fournissent au lecteur une idée de plus en plus claire de « *la pensée à l'état sauvage* », en revanche, « *la pensée domestiquée en vue d'un rendement* » n'est jamais définie. L'expression renvoie-t-elle aux démarches d'observation, de réflexion et d'invention qui ont permis, durant les cinq ou dix millénaires de ce qu'on appelle l'époque néolithique, à certains groupes humains de domestiquer pour la première fois des plantes et des animaux, d'inventer les premières pirogues pour traverser les lacs et voyager sur les fleuves ? Mais le même souci du « rendement », c'est-à-dire d'efficacité, n'était-il pas déjà à l'œuvre lorsqu'il fut question d'inventer l'arc et les flèches, les filets pour pêcher, les pièges pour gros gibier à l'époque mésolithique, etc. ? Faut-il reporter l'émergence de la pensée domestiquée à l'avènement des villes, des cités-États, des empires, bref, à Sumer, à l'Égypte, à la Chine antique, aux États de l'Amérique précolombienne, avec leurs temples, leurs palais, leurs forteresses… mais aussi avec leurs populations soumises, voire asservies ? Il semble que Lévi-Strauss penchait dans ce sens, mais rien ne le dit vraiment.

Pour quelles raisons certaines sociétés « froides » sont-elles devenues « chaudes » [123] ? Sur ce point encore, Lévi-Strauss s'en tient à des généralités. Il mentionne l'accroissement des populations, des « *antagonismes qui se manifestent au sein du groupe ou entre groupes* », des « *bouleversements économiques et sociaux* » dont on n'a pas su « *prévenir la formation* ». Et l'on ne sait pas si le mot « groupe » désigne ici une société, un groupe local, une tribu, ou l'un des « groupes » qui composent une société, un clan par exemple. Mais on ne saura pas non plus d'où peut bien provenir l'expansion démographique d'une société et à quel niveau cette expansion menace la reproduction de cette société. On ignore encore d'où peuvent naître les antagonismes au sein d'une société froide, et pourquoi ces antagonismes compromettent la continuité de la société en question. Proviennent-ils de rivalités pour l'accès à des terres de culture ou à des territoires de pêche et de chasse ? Ou, sur un autre plan, d'une lutte pour s'approprier le contrôle de rituels essentiels à la survie de la société ? Mais une telle lutte suffirait-elle à transformer une société « froide » en société « chaude » ?

Par ailleurs, s'il est vrai, comme l'écrit Lévi-Strauss, qu'« *il est aussi*

fastidieux qu'inutile d'entasser des arguments pour prouver que toute société est dans l'histoire et qu'elle change : c'est l'évidence même [124] », il est tout aussi évident qu'il existe deux types de changements pratiqués par les sociétés face aux accumulations d'événements qui menacent leur reproduction : des changements que cette société se voit contrainte de faire pour ne pas changer de structure, d'organisation interne voire d'idéologie ; des changements engageant la structure même de la société. C'est dans ce type de contextes que certaines sociétés froides peuvent se transformer en sociétés « chaudes », mais aussi en d'autres formes de sociétés « froides »

Peut-on dire, comme le fait Lévi-Strauss, qu'une société qui se transforme sous la contrainte d'antagonismes nés en son sein ou de bouleversements imposés de l'extérieur – guerres, sécheresse prolongée, etc. – a « *pris le parti de l'histoire* », « *a choisi de s'expliquer à elle-même par l'histoire* », « *a intériorisé résolument le devenir historique pour en faire le moteur de son développement* » [125] ? Les formules sont belles, mais que signifie, pour une société, prendre le parti de l'histoire ? Se résigner à changer, à ne plus faire « *comme les ancêtres nous l'ont appris* » ou, au contraire, à le vouloir ardemment ? En quoi des sociétés « chaudes » comme celles des Maya ou des Aztèques, qui croyaient en l'existence de grands cycles cosmiques aboutissant chacun, à terme, à la destruction d'une certaine forme d'humanité, avaient-elles choisi de s'expliquer elles-mêmes *par* l'histoire et d'*intérioriser* résolument le devenir historique ? Il aurait fallu pour cela que ce devenir soit conçu et vécu comme dépouillé de toute dimension surnaturelle et de toute signification cosmique. C'était évidemment impossible. Et quelle que soit la nature des changements qui surviennent dans le devenir d'une société, qu'ils soient subis ou voulus, et quelle que soit la manière dont ils sont conçus, on sait que tout changement d'importance entraîne des effets imprévus et non voulus par ceux qui l'ont initié ou subi.

Les humains sont toujours confrontés aux conséquences inintentionnelles de leurs actions, de leur *praxis*, pour reprendre le mot proposé par Marx et que Lévi-Strauss et Sartre utilisaient à leur époque (1960 pour Sartre, 1962 pour Lévi-Strauss). Sartre avait d'ailleurs inventé le terme de « pratico-inerte » pour désigner les résultats involontaires d'une action intentionnelle [126]. Toute société, froide ou chaude, doit donc affronter les conséquences inattendues des changements qu'elle a voulus ou subis. Elle n'a pas d'autre choix que d'en « *prendre son parti* », d'« *intérioriser son devenir historique* ».

Mais Lévi-Strauss ne réserve pas l'exercice de la « *pensée sauvage* » aux seules sociétés froides. Il affirme que la pensée sauvage continue de coexister et de compénétrer la pensée domestiquée lorsque celle-ci

est apparue et a commencé à se développer.

> *On connaît encore des zones où la pensée sauvage se trouve relativement protégée. C'est le cas de l'art* […] *et c'est surtout le cas de tant de secteurs de la vie sociale non encore défrichés et où, par indifférence ou par impuissance, la pensée sauvage continue à prospérer 127.*

Quels sont ces secteurs de la vie sociale où la pensée sauvage continue à prospérer par suite de l'indifférence ou de l'impuissance de ceux qui voudraient ou pourraient la domestiquer 128 ? Et indifférence ou impuissance de la part de qui et vis-à-vis de quoi ? Nous n'en saurons rien. Et en quoi la peinture, la sculpture, la fabrication des vaisselles rituelles de bronze de la Chine antique, les chants polyphoniques des Pygmées, etc., relèveraient-ils plus de la pensée à l'état sauvage que d'une pensée domestiquée ? Finalement, sans qu'on puisse en être certain, la pensée à l'état sauvage semble se confondre avec l'activité de la pensée lorsqu'elle produit des mondes imaginaires, des mythes, des systèmes religieux, des œuvres d'art.

> *Les caractères exceptionnels de cette pensée que nous appelons sauvage tiennent surtout à l'ampleur des fins qu'elle s'assigne. Elle prétend être simultanément analytique et synthétique, aller jusqu'à son terme extrême dans l'une et l'autre direction, tout en restant capable d'exercer une médiation entre ces deux pôles 129.*

Mais la pensée scientifique moderne est également analytique et synthétique, et elle ne diffère pas de la pensée mythique, comme l'affirme Lévi-Strauss, du seul fait qu'elle s'attaque et s'attache à d'autres aspects de la réalité que le domaine des qualités sensibles. La différence est plus profonde et irréductible. Elle réside dans le fait que les mythes, ainsi que les religions et les rites, ont pour but de nous apporter une explication totalisante 130 – sinon totale – de ce que sont l'univers et l'homme. Pour les croyants, tout était déjà dans la Bible ou dans le Rig Veda. La science, elle, ne prétend pas produire d'explication définitive des phénomènes qu'elle étudie. La connaissance scientifique d'un aspect du fonctionnement de l'univers ou de l'homme ouvre toujours sur d'autres aspects et d'autres domaines à étudier et à comprendre. Le mouvement analytico-synthétique des sciences ne s'arrête jamais et ne pourra jamais s'arrêter.

Mais comment, selon Lévi-Strauss, la pensée mythique peut-elle renfermer l'univers et se fermer sur elle-même ? Par des opérations abstraites qui inventent des équivalences imaginaires autorisant « *la convertibilité des catégories en éléments, des éléments en espèces, des*

espèces en noms propres, et inversement [131] ». La science ne peut convertir le haut et le bas en le ciel et la terre, puis le ciel et la terre dans le rapport de l'aigle à l'ours, etc., et elle ne peut pas y découvrir un même message émis à l'aide de ces codes. L'explication scientifique, dit avec justesse Lévi-Strauss, consiste « *dans la substitution* d'une *complexité mieux intelligible à une autre qui l'était moins* [132] ». Or la pensée mythique fait de même sauf que, avec elle, *tout* devient intelligible alors qu'aucune vérification « expérimentale » ne saurait en fournir la preuve. Seul l'acte d'y croire peut en attester la vérité. Mais on l'a dit, Lévi-Strauss laisse toujours dans l'ombre l'acte de croire pour ne prêter attention qu'aux structures des formes de pensée et de récits qui expriment ce à quoi l'on croit.

Bref, c'est à partir de cette double distinction entre pensée sauvage et pensée domestique, d'une part, et « sociétés froides »/« sociétés chaudes », d'autre part, que Lévi-Strauss va livrer bataille à Sartre, dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, en se proclamant à la fois plus fidèle à Marx que lui (en ce qui concerne la dialectique) et plus matérialiste que lui (en philosophie). Cela le conduit à lancer une attaque violente contre l'histoire en tant que discipline privilégiée parmi les sciences de l'homme pour rendre compte de l'humanité. Car, pour rendre compte de l'humanité, il faut « *oser entreprendre la résolution de l'humain en non-humain* » […] *pour autant que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre* [133] ».

Dissoudre l'humain signifie « *atteindre des invariants par-delà la diversité empirique des sociétés humaines* ». Telle serait la tâche de l'ethnologie. On aboutirait à « *résorber des humanités particulières en une humanité générale* […]. *Mais l'idée d'une humanité générale à laquelle conduit la réduction ethnographique n'aura plus aucun rapport avec celle qu'on s'en faisait avant* » [134]. Il faut en effet aller encore plus loin et « *réintégrer la culture dans la nature, et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques* […]. *Et le jour où l'on parviendra à comprendre la vie comme une fonction de la matière inerte, ce sera pour découvrir que celle-ci possède des propriétés bien différentes de celles qu'on lui attribuait antérieurement* [135] ».

Lévi-Strauss, par ces propos, affiche un matérialisme qui ressemble de loin à celui qu'au XIXe siècle Friedrich Engels avait développé dans son ouvrage *Dialectique de la nature*. Dans l'entreprise de réduction et de passage d'un niveau à un autre, la richesse et la complexité d'un niveau tenu pour supérieur s'expliqueront par des propriétés du niveau inférieur auquel l'analyse l'aura ramené. Et Lévi-Strauss d'avancer une thèse provocante qu'Engels n'aurait probablement pas endossée en raison de l'emploi du mot « chose » pour désigner l'esprit humain : « *Comme l'esprit aussi est une chose, le fonctionnement de cette*

chose nous instruit sur la nature des choses : même la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos. Sous une forme symbolique elle illustre la structure de l'en-dehors [136]. »

Force est de constater que cette vision matérialiste et « moniste » du monde et de l'homme ne permet plus de poser une coupure entre la nature et l'homme aussi tranchée que celle que Lévi-Strauss proposait en 1949 dans les deux premiers chapitres des *Structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss en a pris acte, d'où cette note qui anticipe ce qu'il écrira cinq ans plus tard dans la préface à la seconde édition des *Structures élémentaires* : « *L'opposition entre nature et culture, sur laquelle nous avons jadis insisté, nous semble aujourd'hui offrir une valeur surtout méthodologique* [137]. »

Lévi-Strauss se montre donc beaucoup moins prudent lorsqu'il est question d'avancer des thèses philosophiques – tel ce matérialisme réductionniste – que lorsqu'il avance ses conclusions anthropologiques. Ainsi, il n'hésite pas à endosser une vision totalisante du monde et de l'homme dont toutes les preuves ne sont pourtant pas réunies. Il s'en justifie d'ailleurs en déclarant que « *cette attitude nous paraît être celle de tout homme de science du moment qu'il est agnostique,* [et] *n'est guère compromettante, car les fourmis avec leur vie sociale et leurs messages chimiques offrent déjà une résistance suffisamment coriace aux entreprises de la raison analytique* [138] ». Sartre, en effet, avait accusé Lévi-Strauss de se comporter en « *esthète* » qui « *prétend étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis* » [139]. Cette philosophie matérialiste, que Lévi-Strauss, dans les *Mythologiques,* qualifiera de « *conviction rustique* », il la réaffirmera avec force dans la conclusion de *L'Homme nu* [140], toujours en opposition à Sartre et aux philosophes du sujet, du Moi.

Le second terrain de bataille de Lévi-Strauss contre Sartre est la critique de son ethnocentrisme et, au-delà, la réfutation de l'accusation qui lui est adressée d'ignorer l'histoire en tant qu'accumulation de faits et en tant que discipline scientifique qui jouirait d'une position privilégiée parmi les sciences humaines pour connaître l'homme : « *Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus* [141]. »

Égocentrisme et ethnocentrisme vont de pair, et invitent à croire que « *l'homme est tout entier réfugié dans un seul des modes historiques ou géographiques de son être, alors que la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés* [142] ». Or, ne revient-il pas à l'histoire aidée de la géographie d'étudier et d'expliquer ces différences et ces communes propriétés ? C'est ici que la charge commence : « *L'ethnologue respecte l'histoire mais il ne lui accorde pas une valeur privilégiée. Il la conçoit comme une recherche*

complémentaire de la sienne [143]. »

Ici, c'est de l'histoire en tant que discipline des sciences humaines dont on parle. Or, le fait historique, « *c'est ce qui s'est réellement passé : mais où s'est-il passé quelque chose ? Le fait historique n'est pas plus donné que les autres ; c'est l'historien ou l'agent du devenir historique qui le constitue par abstraction et comme sous la menace d'une régression à l'infini* [144] ».

> *L'Histoire n'est jamais l'histoire mais l'histoire-pour. Partiale, même si elle se défend de l'être, elle demeure inévitablement partielle, ce qui est encore un mode de la partialité. L'histoire de la Révolution française ne pourra être simultanément celle du Jacobin ou celle de l'aristocrate – il faut donc choisir entre deux partis ou un troisième et renoncer à chercher dans l'histoire une totalisation d'ensemble de totalisations partielles, etc.* [145] […]. *L'histoire est un ensemble discontinu de domaines d'histoire dont chacun est défini par une fréquence propre* [146] […]. *Le choix relatif de l'historien n'est jamais qu'entre une histoire qui apprend plus et explique moins et une histoire qui explique plus mais apprend moins* [147].

Pour sortir d'un tel dilemme, il suffirait donc de reconnaître que « *l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct et, par conséquent, cela suffit pour récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité qu'on prétend lui imposer* […]. *L'histoire consiste entièrement dans sa méthode dont l'expérience prouve qu'elle est indispensable pour inventorier l'intégralité des éléments d'une structure quelconque, humaine ou non humaine. L'histoire mène à tout, mais à condition d'en sortir* [148] ».

Après avoir analysé l'histoire comme faits historiques puis l'histoire comme activité des historiens, restait à traiter l'histoire des philosophes, l'interprétation par le philosophe de l'histoire des hommes ou de l'histoire des historiens. Concernant celle de Sartre, le jugement est sans appel : « *Dans le système de Sartre, l'histoire joue très précisément le rôle d'un mythe* [149]. »

Revenons sur ces critiques de l'histoire et des historiens. À un point près, la distinction entre sociétés qui tentent de se reproduire à l'identique et celles qui promeuvent en elles-mêmes le changement, les critiques de Lévi-Strauss ne sont guère originales et demeurent de portée générale. Aucun historien en particulier n'est cité, et pourtant Lévi-Strauss aurait pu mentionner, en France, Marc Bloch et Lucien Febvre. Et au Collège de France, il avait pour collègues historiens, entre autres, Fernand Braudel et Georges Duby. Tout historien sait que l'histoire de la Révolution française vécue et racontée par les Jacobins n'était pas et ne pouvait pas être l'histoire racontée par les aristocrates

qui l'avaient subie. L'historien, comme l'ethnologue, doit s'obliger à travailler sur lui-même pour se décentrer, mettre entre parenthèses les préjugés de son époque et de son éducation qui portent sur les époques et les sociétés appartenant au passé qu'il étudie. Anachronisme et ethnocentrisme sont les deux tentations qu'il doit combattre en permanence en lui-même, les deux premiers obstacles épistémologiques à surmonter.

Même sans avoir lu Marx ou Augustin Thierry, les historiens savent que, dans les sociétés divisées en castes ou en classes et connaissant des formes d'État, les rapports de subordination qui lient des groupes sociaux distincts sont tout à la fois des rapports d'intérêt et de force, des rapports qui, de ce fait, contiennent en germe des conflits possibles et des antagonismes. Ils savent aussi que dans toute société, y compris les sociétés sans castes ou classes et sans État, les rapports sociaux recèlent des contradictions et des oppositions qui doivent être soit légitimées soit voilées ou transfigurées. Et cela ne peut être réalisé que par la pensée et dans la pensée, et engendre des systèmes de représentations et des pratiques symboliques qui ne peuvent, par principe, ni coïncider complètement avec la réalité des faits ni les effacer. Bref, le métier d'historien a beaucoup de traits communs – parce qu'il est soumis aux mêmes contraintes épistémologiques – avec celui de l'ethnologue, et les critiques adressées en 1962 par Lévi-Strauss à l'histoire comme faits et à l'histoire comme discipline ne visent finalement pas les historiens en général, comme une lecture rapide pourrait le laisser penser, mais les mauvais historiens. Dans ses analyses, il y a deux points à distinguer. L'un correspond à un apport positif. L'autre, à l'une de ses thèses les plus discutables.

Le point positif est l'insistance que met Lévi-Strauss à prendre en compte la manière dont une société pense et vit son « devenir historique » et agit sur elle-même en fonction des représentations qu'elle se fait de l'univers et d'elle-même. C'est ce que l'historien François Hartog a depuis nommé les « régimes d'historicité », qui sont propres aux sociétés selon leur nature et leur époque [150]. Hartog avait été précédé dans cette voie, du côté des anthropologues, par les travaux de Marshall Sahlins sur les circonstances de la mort du capitaine Cook, lorsque celui-ci revint, de façon inattendue pour les insulaires, à Hawaï qu'il venait de quitter [151]. Sahlins décrit comment ce retour a dû être pensé et vécu par les Hawaïens, qui avaient reçu Cook la première fois comme la personnification d'un de leurs dieux, venu de la mer, mais dont le retour n'aurait pas dû se produire avant la fin d'un cycle cosmique. Sahlins a donc mis en évidence ce qu'il a appelé la « structure de la conjoncture » qu'ont signifiée pour la population d'Hawaï l'arrivée de Cook et son retour. Cette formule pourrait s'appliquer à l'étude d'autres conjonctures : la manière dont

l'arrivée de Cortés a été pensée et vécue dans ses premiers jours par les Aztèques et leur souverain, ainsi que bien d'autres rencontres entre des sociétés et des cultures différentes, celles par exemple des Grecs avec les Perses ou des Romains avec les Gaulois dans l'Antiquité.

L'autre point – très discutable, donc – est l'opposition que Lévi-Strauss dresse entre la pensée sauvage et la pensée domestiquée (« *dont la connaissance historique constitue un aspect* ») du point de vue des rapports entre discontinuité et continuité dans l'histoire et dans l'univers. Les travaux des historiens chercheraient, à l'en croire, à « *surmonter une discontinuité originelle* » en produisant une connaissance non pas « *discontinue et analogique* », comme celle produite par la pensée sauvage, mais « *interstitielle et unissante* », occupée à réduire les écarts et à « *dissoudre les différences* ». Que signifie cette description du travail des historiens comme s'efforçant de construire une continuité artificielle à force de réduction des écarts et de dissolution des différences ? Mais de quelles différences, de quels écarts, et entre quoi et quoi ? Et quelle est cette « discontinuité originelle » qu'ils chercheraient à surmonter ? On n'en saura rien.

En fait, qu'on soit ou non historien, la vie montre que continuité et discontinuité sont originellement présentes et indéfectiblement associées dans la nature et dans la société. Le roi meurt mais la royauté ne meurt pas, la lumière est à la fois onde et corpuscule ; en vieillissant, chacun s'éprouve à la fois le même et différent, etc. La continuité reconstruite par les historiens n'est donc pas une réalité « *analytique et abstraite* » obtenue « *au moyen de tracés frauduleux* » [152]. Elle est synthétique et concrète. Par ailleurs, les historiens savent que, pour comprendre et expliquer une époque passée, il ne leur suffit pas de connaître ce qui s'est produit ensuite (ce que les acteurs historiques ne pouvaient savoir) ; il leur faut repenser chaque moment du passé comme un possible qui fut réalisé parmi d'autres qui ne l'ont pas été. Et, parmi les possibles réalisés, tous n'ont pas eu le même avenir. Pourquoi ?

Remettre le passé au présent et retrouver dans ce présent plusieurs avenirs possibles, telles sont les démarches difficiles que l'historien doit accomplir pour que son récit soit plus proche des faits historiques que ceux des Jacobins ou des aristocrates, tout en étant capable de rendre compte de leurs récits et de leur rôle au cœur de ces faits. Les historiens s'efforcent de rendre aux événements historiques leur double nature de faits à la fois nécessaires et contingents. Mais pour Lévi-Strauss, à l'époque de *La Pensée sauvage* (1962) et jusqu'à la seconde édition de *La Voie des masques* (1979), si l'histoire occupe « *une place de premier plan* », c'est « *celle qui revient de droit à la contingence irréductible* » [153].

Aux historiens la contingence, aux anthropologues, aidés de

l'analyse structurale, la nécessité. Nous reviendrons sur ce débat lorsque nous analyserons les *Mythologiques*. Mais dès maintenant, nous citerons deux ensembles de faits qui contredisent la thèse de la contingence irréductible de l'histoire humaine. C'est, d'une part, l'apparition à partir du Ve millénaire avant notre ère de cités et d'États en divers points du globe – Sumer, Égypte, Chine, Inde, et plus tardivement en Amérique du Sud et en Amérique centrale. C'est, d'autre part, l'apparition de religions tournées vers l'au-delà de la mort et animées par le désir et l'angoisse de l'immortalité et du salut. Chacun de ces deux ensembles de faits, apparus à des époques et en des lieux différents, suggère, en effet, l'existence de processus sociologiques et historiques qui ont donné naissance à des institutions et à des structures sociales comparables et par leurs ressemblances et par leurs différences. Chaque fois, selon le contexte, les traditions locales et les hommes, des problèmes semblables ont reçu des réponses à la fois comparables parce que poussant des sociétés dans des voies parallèles allant dans le même sens, mais différentes parce que traduisant les formes et les contenus particuliers qu'avait revêtus en chaque lieu le processus sociologique de la formation des États ou de l'apparition des religions du Salut.

Nous avons vu qu'il faudra attendre 1979 et la seconde édition de *La Voie des masques* pour que Lévi-Strauss nous explique que les historiens du Moyen Âge européen avaient su dégager les caractères principaux des systèmes de parenté « à maisons », et que des observateurs comme Saint-Simon nous en avaient fait revivre les intrigues et les stratégies. C'est alors qu'il proposera aux historiens, dans la « Conférence Marc Bloch » (1983) publiée dans les *Annales* sous le titre « Histoire et Ethnologie [154] », une collaboration scientifique définie en termes moins inégaux qu'en 1962 dans *La Pensée sauvage*.

Le livre prend fin sur une nouvelle apologie du caractère « positif », sinon scientifique, de la pensée sauvage et donc de la pensée mythique qui en est, semble-t-il, l'expression spontanée. Lévi-Strauss rappelle que la pensée sauvage est « logique », qu'elle procède « *par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation* [155] » (cela contre Lévy-Bruhl et sa théorie de la mentalité pré-logique, participative des primitifs). Cette fois, Lévi-Strauss ajoute une nouvelle qualité aux démarches de la pensée sauvage. Il prête à celle-ci d'avoir discerné, « *comme à travers un nuage* », le rôle de l'information au sein du monde naturel, anticipant les découvertes les plus modernes de la théorie de l'information qui « *s'étend à des phénomènes comme ceux de la biologie, qui ne possèdent pas intrinsèquement le caractère de messages* ».

> *En traitant les propriétés sensibles du règne animal et du règne végétal comme si c'étaient les éléments d'un message, et en y découvrant des « signatures » donc des signes, les hommes ont commis des erreurs de repérage : l'élément signifiant n'était pas toujours celui qu'ils croyaient* […] *; mais en les interprétant comme si c'étaient des messages, les hommes pouvaient tout de même accéder à certaines de leurs propriétés* 156.

Malgré cette restriction – « *pas toujours* » –, Lévi-Strauss n'en conclut pas moins par ce qui apparaît finalement comme une affirmation radicale : « *Certes les propriétés accessibles à la pensée sauvage ne sont pas les mêmes que celles qui retiennent l'attention des savants. Selon chaque cas, le monde physique est abordé par des bouts opposés, soit sous l'angle des qualités sensibles, soit sous celui des propriétés formelles* 157. » Cela expliquerait que ces deux approches, ces deux chemins « *aient l'un et l'autre, et indépendamment l'un de l'autre dans le temps et dans l'espace, conduit à deux savoirs distincts bien qu'également positifs* […]. *Il aura fallu attendre jusqu'au milieu du XXe siècle pour que des chemins longtemps séparés se croisent* […]. *Le procès tout entier de la connaissance humaine assume ainsi le caractère d'un système clos* 158 ».

Sous la brillance des formules et l'assurance avec laquelle elles sont avancées, on aperçoit une faille. S'il va de soi que des millénaires d'observation et d'analyse de la nature ont accumulé chez les hommes des trésors de connaissances concrètes positives sur les espèces animales et végétales qui les entouraient, et même sur d'innombrables espèces qui ne leur étaient pas « *utiles* » mais « *bonnes à penser* », et si, pour penser, ils procédaient par des opérations logiques communes aux hommes de toutes les époques, si donc les deux formes de pensée peuvent se compléter à un certain niveau (celui de l'observation de la nature que rien ne peut remplacer), elles s'excluent à un autre niveau. Le faucon et le corbeau sont bien deux oiseaux aux « mœurs » différentes, l'un est un rapace, l'autre un charognard, mais ni l'un ni l'autre n'émettent de « message ». Ce sont les hommes qui se servent d'eux pour s'adresser à eux-mêmes des messages qui prennent place dans leurs interprétations du monde et d'eux-mêmes. D'un autre côté, les sécrétions chimiques qui se déclenchent au sein des cellules du corps dans certaines circonstances ne sont pas des « messages » imaginaires émis par des choses et des êtres distincts des humains et appartenant à la nature qui les entoure. Tout se passe donc « comme si » ces sécrétions chimiques portaient à certaines cellules une information et l'ordre de réagir. L'information désigne ici une propriété impliquée par le fonctionnement d'organismes vivants finalisés et que seule la science moderne a pu découvrir.

Rien à voir, donc, entre la finalité dépourvue d'intention humaine

des mécanismes biologiques et la finalité intentionnelle et anthropomorphique que la pensée sauvage prête aux espèces naturelles, et dont elle se sert pour émettre des messages adressés par des humains à eux-mêmes. L'une est découverte par des hypothèses et fait l'objet d'expérimentations qui les vérifient, l'autre est imaginaire et ne convainc que ceux qui sont déjà prêts à y croire. Elle s'appuie sur des connaissances concrètes mais ne les élargit pas et les transforme en réalités fantasmées.

Déjà, nous avions appris, dans la conclusion des *Structures élémentaires de la parenté* [159], que les femmes étaient à la fois des signes et des productrices de signes et que, en tant que telles, elles servaient aux hommes à communiquer entre eux, puisqu'ils les échangeaient comme on échange des paroles. Lévi-Strauss, en 1962, continuait ainsi à penser qu'il élaborait les éléments d'une « *théorie générale de la communication* [160] ».

Lévi-Strauss avait donc, à la fin de 1962, achevé d'élaborer les concepts et la méthode qui allaient lui permettre de s'attaquer à l'immense corpus de mythes des Indiens d'Amérique. La démonstration allait s'étendre sur plus de huit ans, au terme desquels il pensait qu'il aurait enfin « refondé » l'anthropologie sur une base scientifique.

1. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 77-83.
2. *L'Homme*, n° 163, 2002, p. 7-18.
3. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.* Didier Eribon, à propos des *Mythologiques* : « Le résultat est gigantesque : plusieurs centaines de pages par volume, presque deux mille en tout. » Claude Lévi-Strauss : « *Je me souviens surtout du mal que ces livres m'ont donné. Il est plus gigantesque encore que le produit*. »
4. C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 546, 550-551, 553-554, 558.
5. *Ibid.* Brouillard : p. 269-270, 330-331, 341, 404, 507, 525, 534 ; Vent : p. 181-182, 443-444, 487-491, 507, 519, 525.
6. Dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 252-253.
7. *Id.*, *Le Cru et le Cuit*, *op. cit.*, p. 217.
8. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 13, 146, 236.
9. *Id.*, *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 79, 167, 207, 216, 225.
10. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 135, 140, 146, 179, 188-189, 208-209.
11. L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 125-197. Le dernier livre suscité par un tel enthousiasme est, à notre connaissance, M. S. Mosko et F. H. Damon (dir.),

On the Order of Chaos, New York, Berghahn Books, 2005.

12. C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, chap. XVIII, « En relisant Montaigne », p. 284.

13. Lettres de Claude Lévi-Strauss à l'auteur des 9 et 22 novembre 2006, *in* V. Stoczkowski, *Anthropologies rédemptrices*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 332-335, « Le monde selon Lévi-Strauss ».

14. C. Lévi-Strauss, « The Structural Study of Myth », *in* « Myth, a Symposium », *Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270, octobre-décembre 1955, p. 428-444. Traduction avec compléments dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 227-255.

15. *Id.*, *L'Origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 9, 17-20.

16. *Id.*, *Le Cru et le Cuit*, *op. cit.*, p. 16.

17. *Id.*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 248.

18. *Ibid.*, p. 228.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 257.

21. *Ibid.*, p. 263.

22. *Ibid.*, p. 265.

23. *Ibid.*, p. 266.

24. *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 190-191.

25. *Ibid.*, p. 189.

26. *Ibid.*, p. 188.

27. *Ibid.*, p. 197.

28. *Ibid.*, p. 205.

29. *Ibid.*, p. 220-221.

30. *Ibid.*, p. 210.

31. *Ibid.*, p. 223.

32. *Id.*, « Comment meurent les mythes », *Esprit*, n° 39, 1971, p. 684-706. De la même année : « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins », *in* T. Beidelman (dir.), *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, Londres, Tavistock, p. 161-178.

33. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 207.

34. *Ibid.*, p. 235-249, *in* S. Diamond (dir.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*,

New York, Columbia University Press, 1960, p. 351-362.

35. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 236.

36. *Ibid.*, p. 244.

37. *Ibid.*, p. 247.

38. *Ibid.*, p. 241-242.

39. *Ibid.*, p. 246.

40. Publié dans les *Cahiers de l'ISEA*, n° 9, 1960, p. 3-36, et reproduit in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 139-173.

41. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 172-173.

42. En 1983 devait paraître à Paris, chez Gallimard, un ouvrage plus remarquable encore de Vladimir Propp, *Les Racines historiques des contes merveilleux*, paru en russe en 1946. Nicole Belmont, spécialiste des contes populaires européens, et qui fut toute sa carrière membre du laboratoire d'anthropologie sociale que dirigeait Lévi-Strauss, montre dans un article très intéressant, « Du mythe au conte. Du côté d'*Histoire de Lynx* », paru dans le numéro spécial des *Cahiers de L'Herne* (2004) et consacré à Lévi-Strauss, combien regrettable sur le plan théorique fut cette rupture entre Propp et Lévi-Strauss, compte tenu notamment de la richesse du second livre de Propp.

43. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 139.

44. *Ibid.*, p. 159.

45. *Ibid.*, p. 139.

46. *Ibid.*, p. 158.

47. *Ibid.*, p. 159.

48. *Ibid.*, p. 169.

49. *Ibid.*, p. 162.

50. *Ibid.*, p. 172.

51. *L'Arc*, n° 26, 1965, p. 19-29.

52. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 165.

53. Paris, PUF, 1962.

54. J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, Londres, Macmillan, 1910, 4 vol.

55. A. A. Goldenweiser, « Totemism, an Analytical Study », *Journal of American Folklore*, vol. 23, 1910.

56. S. Freud, *Totem und Taboo*, 1913. Essais publiés dans la revue *Imago*.

57.

G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949.

58.

A. Van Gennep, *L'État actuel du problème totémique*, Paris, Leroux, 1920.

59.

Lévi-Strauss résumera ses recherches dans deux textes, le résumé de ses cours au Collège de l'année 1960-1961, année de la rédaction du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage* (1962), et dans l'article « The Bear and the Barber », texte de la Henry Meyers Memorial Lecture de 1960 qui devait être publié en 1963 dans le vol. 93, n° 1, p. 1-11 du *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*.

60.

Le mot « totem » vient de la langue des Ojibwa, un groupe algonkin vivant au nord des Grands Lacs d'Amérique du Nord, et dont les clans portent des noms d'animaux. C'est à la fin du XVIIIe siècle qu'un marchand anglais, J. L. Long, avait décrit le « totémisme » des Ojibwa dans un livre intitulé *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader*, A. H. Clark, 1791, réédition Chicago, 1922. Selon Lévi-Strauss, les recherches chez les Ojibwa ont démontré que Long avait confondu ce système d'appellations claniques, auquel n'était lié aucun interdit, et un système d'esprits gardiens invoqués comme protecteurs individuels par les Indiens.

61.

F. Boas, « The Origin of Totemism », *American Anthropologist*, vol. 18, 1916, p. 319-326.

62.

A. P. Elkin, « Studies in Australian Totemism », *Oceania*, vol. 4, n° 1-2, 1933-1934.

63.

C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 76-77.

64.

A. R. Radcliffe-Brown, « The Sociological Theory of Totemism », *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, Glencoe, Free Press, 1952.

65.

C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 88.

66.

A. R. Radcliffe-Brown, « The Comparative Method in Social Anthropology », Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, n° 1-2, parties I et II, p. 15-22.

67.

C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 123.

68.

Ibid., p. 116.

69.

Ibid., p. 123.

70.

Ibid., p. 130.

71.

Ibid.

72.

Ibid., p. 149.

73.

Ibid., p. 103.

74.

Ibid., p. 145.

75.

Ibid., p. 111.

76.

Ibid., p. 4.

77.

Ibid., p. 149.

78. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 24.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 19.

81. *Ibid.*, p. 27.

82. *Ibid.*, p. 28.

83. *Ibid.*, p. 30.

84. *Ibid.*, p. 31.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*, p. 38.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, p. 53.

89. *Ibid.*, p. 63.

90. *Ibid.*, p. 73-74.

91. *Ibid.*, p. 88.

92. *Ibid.*, p. 72.

93. *Ibid.*, p. 89.

94. *Ibid.*, p. 100-101.

95. *Ibid.*, p. 100.

96. *Ibid.*, p. 101.

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*, p. 125-126. Souligné par Lévi-Strauss.

99. *Ibid.*, p. 125.

100. *Ibid.*, p. 126-127.

101. *Ibid.*, p. 150.

102. *Ibid.*, p. 165.

103. *Ibid.*, p. 166.

104.

Ibid., p. 167.

105. *Ibid.*

106. *Ibid.* Nous soulignons.

107. *Ibid.*, p. 293.

108. *Ibid.*, p. 169.

109. *Ibid.*, p. 155.

110. *Ibid.*, p. 173.

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*

113. *Ibid.*, p. 174.

114. *Ibid.*, p. 176.

115. *Ibid.*, p. 179.

116. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

117. C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 48-49.

118. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 285. Souligné par Lévi-Strauss. Cf. aussi p. 233, « *le nom propre se fait en détotalisant l'espèce* ».

119. *Ibid.*, p. 181.

120. *Ibid.*, p. 197.

121. *Ibid.*, p. 196. *Paroles données*, *op. cit.*, p. 49. Lévi-Strauss poursuit : « *Mais surtout, la notion d'espèce, considérée logiquement, offre des propriétés remarquables, puisque les deux aspects de l'extension et de la compréhension s'équilibrent à son niveau : l'espèce est une collection d'individus semblables entre eux sous certains rapports, et chaque individu est lui-même un organisme dont toutes les parties diffèrent. Il est donc possible, grâce à la notion d'espèce, de passer d'un type d'unité au type d'unité complémentaire et opposé : soit l'unité d'une multiplicité, soit la diversité d'une unité.* »

122. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 289.

123. C'est dans ses « Entretiens » avec Georges Charbonnier (octobre-décembre 1959) que Lévi-Strauss renonce à distinguer entre « sociétés sans histoire » et « sociétés à histoire », et s'oriente vers la distinction entre sociétés froides et sociétés chaudes en parlant de sociétés à « *température historique* » plus ou moins élevée. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 45.

124. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 310.

125. *Ibid.*, p. 308.

126.

Ibid., p. 330. Pour Lévi-Strauss, « *l'analyse du pratico-inerte* [développée par Sartre] *restaure tout bonnement le langage de l'animisme* ».

127. *Ibid.*, p. 290.

128. Lévi-Strauss cite l'activité du bricoleur en plus de celle de l'artiste. Cf. *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 154.

129. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 290.

130. *Ibid.*, p. 324. Lévi-Strauss parle de « *cet intransigeant refus de la pensée sauvage que rien d'humain et même de vivant puisse lui demeurer étranger* », et il y voit la même ambition que celle de la « *raison dialectique* ».

131. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 50.

132. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 328.

133. *Ibid.*, p. 326.

134. *Ibid.*, p. 327.

135. *Ibid.*, p. 328.

136. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 328, note 1.

137. *Ibid.*, p. 327.

138. *Ibid.*, p. 326.

139. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1990, p. 183.

140. C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 570. « *Je n'ai pas de philosophie qui mérite qu'on s'y arrête, sinon quelques convictions rustiques auxquelles je suis revenu, moins en approfondissant ma réflexion que par l'érosion régressive de ce qui me fut enseigné dans ce domaine et que j'ai moi-même enseigné.* »

141. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 329.

142. *Ibid.*, p. 329.

143. *Ibid.*, p. 339.

144. *Ibid.*, p. 340.

145. *Ibid.*, p. 342. Aussi p. 337 : « *L'homme dit de gauche se cramponne encore à une période de l'histoire contemporaine – la Révolution française – qui lui dispensait le privilège d'une congruence entre les impératifs pratiques et les schèmes d'interprétation…* »

146. *Ibid.*, p. 344.

147. *Ibid.*, p. 347.

148. *Ibid.*, p. 348.

149. *Ibid.*

150. F. Hartog, *Les Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

151. M. Sahlins, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1984. Traduction française : *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, Seuil/Gallimard, « Hautes Études », 1989.

152. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 345.

153. *Id.*, *Du miel aux cendres*, *op. cit.*, p. 408.

154. *Id.*, « Histoire et Ethnologie », *Annales ESC*, article cité, p. 1217-1231.

155. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 355.

156. *Ibid.*, p. 355-356.

157. *Ibid.*, p. 356.

158. *Ibid.*, p. 357.

159. *Id.*, *Les Structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. 568. Voir aussi « La notion de structure en ethnologie ». Originellement « Social Structure », communication de 1952 *in* A. L. Kroeber (dir.), *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, traduit dans *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 321. Lévi-Strauss avait présenté en 1952 devant l'International Conference of Linguists and Anthropologists, Bloomington, une communication intitulée « Toward a General Theory of Communication ».

160. Cf. C. Lévi-Strauss, « Language and the Analysis of Social Laws », *American Anthropologist*, vol. 53, n° 2, 1951, p. 155-163. *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 70.

Mythologiques

(1964-1971)

Élu au Collège de France en 1959, Lévi-Strauss avait consacré l'un de ses deux séminaires de l'année 1960-1961 à ses recherches sur le totémisme et sur la pensée sauvage, préparant les deux livres qui devaient paraître en 1962. Mais dès l'année 1961-1962, il commence les recherches qui allaient lui permettre d'écrire *Le Cru et le Cuit*, qui paraîtrait en 1964. En 1962-1963, il analyse les mythes qui formeront la matière de *Du miel aux cendres*, qui paraîtra en 1967. L'année 1963-1964 est consacrée aux mythes traitant de *L'Origine des manières de table*. Il en reprendra l'examen en 1966-1967, et le livre paraîtra en 1968. On constate donc un décalage de plusieurs années entre les recherches, leur exposé dans des cours, période qui correspond à l'écriture d'un manuscrit, et finalement la parution d'un livre.

Le dernier tome, *L'Homme nu*, aura exigé quatre années, espacées entre elles, de recherches et d'exposés, une première séquence en 1965-1966, une deuxième en 1967-1968, une troisième en 1969-1970 et la dernière en 1970-1971. *L'Homme nu* paraîtra en 1971 en un volume beaucoup plus épais que les trois autres, car Lévi-Strauss avait conscience qu'il pouvait encore en écrire plusieurs autres mais, épuisé, voulait en finir.

> *Après avoir écrit le troisième volume, je me suis dit que je ne réussirais jamais à finir parce qu'il en faudrait encore plusieurs. J'ai donc pris la décision qu'il n'y en aurait plus qu'un, le quatrième, et que je devrais y faire entrer, fût-ce sous forme d'allusions ou d'incitations à des recherches futures, tout ce qui me restait à dire 1.*

Par la suite, *La Potière jalouse*, qui devait paraître en 1985, soit six ans avant la publication d'*Histoire de Lynx*, reprit et développa l'analyse de quelques mythes abordés dans les volumes III et IV de la tétralogie.

Trois constats préalables à l'exposé. Lévi-Strauss aura consacré dix ans de sa vie – de 1961 à 1971 – aux recherches et à la rédaction des *Mythologiques*. Deux des quatre volumes lui auront demandé plus d'efforts et de temps que les autres – *L'Origine des manières de table* (deux ans) et surtout *L'Homme nu* (quatre ans). Enfin, d'autres volumes étaient en gestation, et, en 1971, Lévi-Strauss imaginait laisser à d'autres le soin de poursuivre les recherches. Mais, une fois parti à la retraite en 1982, il allait très vite reprendre ce travail. Entretemps, il allait publier avec *Paroles données* les résumés de tous les cours donnés sur les mythes et sur la parenté, d'abord à l'École pratique des hautes études (1951-1960) puis au Collège de France (1960-1982).

1961-1962 : *Le cru et le cuit*
1962-1963 : Du miel aux cendres
1963-1964 : Origine des manières de table
1964-1965 : Un bestiaire amércainaméricain
1965-1966 : L'homme nu
1966-1967 : Origine des manières de table
1967-1968 : L'homme nu
1968-1969 : Le brouillard et le vent
1969-1970 : L'homme nu
1970-1971 : L'homme nu
1984 : *Paroles données*
1985 : *La Potière jalouse*
1991 : *Histoire de Lynx*

Considérons pour l'instant de l'extérieur les quatre volumes des *Mythologiques*, avant d'y pénétrer et de suivre les chemins tracés par l'auteur. L'ouvrage entier comprend 2 000 pages. Il résume et analyse 813 mythes et autant de variantes provenant de sociétés et de cultures des Indiens d'Amérique du Sud et d'Amérique du Nord, auxquels il faut ajouter une cinquantaine de mythes issus de Chine, du Japon, de la Polynésie ainsi que de la Grèce et de la Rome antiques, mais aussi de l'Europe paysanne et chrétienne. Le nombre de tribus et groupes ethniques dont proviennent les mythes amérindiens s'élève à plus de 350, ce qui suppose un travail considérable de lecture de centaines d'ouvrages et articles publiés dans diverses langues qui leur avaient été consacrés. À ces données ethnographiques s'ajoutent des données archéologiques et historiques portant sur certaines de ces sociétés lorsque ces données étaient disponibles.

Mais surtout, les quatre volumes contiennent les résultats d'une recherche, jamais entreprise auparavant par un ethnologue ou un mythologue, visant à inventorier les espèces animales et végétales, les techniques, les données écologiques, astronomiques et météorologiques présentes dans les mythes. Cet effort colossal pour reconstituer les connaissances concrètes que les Indiens avaient de la nature et des êtres vivants qui les entouraient répondait à l'impératif méthodologique que Lévi-Strauss s'était imposé : « *Les moindres détails des mythes ont une signification et une fonction* [2]. »

À la richesse de ces contenus, il faut ajouter les cartes permettant de guider le lecteur du Brésil central jusqu'à la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord en passant par la Guyane, les Indiens des Plaines et des Grands Lacs, avec une pointe jusque chez les Inuit. On trouve aussi des dizaines de schémas dessinant des séries d'oppositions réparties sur plusieurs axes, des résumés faits par Lévi-Strauss lui-même des itinéraires parcourus dans chacun des volumes et les résultats acquis du point de vue théorique. Enfin, une trentaine de planches font défiler, à partir de vieilles gravures, le bestiaire des

oiseaux et des animaux élevés au rang de personnages surnaturels et d'acteurs significatifs dans le discours mythique. Des index détaillés et remarquables, une bibliographie de plusieurs centaines de titres de livres et d'articles puisés dans dix-neuf revues scientifiques internationales ou nationales achèvent de faire des *Mythologiques* une œuvre en tous points exceptionnelle.

Au point de départ, les mésaventures d'un Dénicheur d'oiseaux menacé de mort

L'affaire commence au sud du Brésil central, chez les Bororo, un groupe de tribus vivant dans la haute vallée du Paraguay, et ayant pour voisins au nord des Gé, un grand groupe linguistique dont les tribus s'étaient autrefois emparées d'une partie du territoire des Bororo. L'histoire se poursuit chez les Gé, puis nous conduit successivement plus au sud, dans la région du Chaco, pour ensuite repartir jusqu'en Guyane, chez les Arawak, et un groupe « étrange », les Warrau, avec de fréquentes excursions à l'ouest jusque chez les Tikuna et les Jivaro. Ces « *parcours en rosaces* » parmi les mythes de tous ces groupes forment la matière des deux premiers volumes des *Mythologiques*. On ne quitte pas l'Amérique du Sud.

Mais un mythe tikuna, issu d'Amérique du Sud, donc, le mythe 354 qui ouvre le troisième volume, oblige Lévi-Strauss à franchir le canal de Panama et à s'aventurer parmi les Indiens des Plaines et des Grands Lacs d'Amérique du Nord, parce qu'il y trouve des mythes qui éclairent le mythe tikuna alors qu'il n'arrivait pas à en trouver parmi les sociétés d'Amérique du Sud qu'il avait « visitées ». Mais la visite aux Indiens des Plaines le mènera plus loin encore, plus à l'ouest et plus au nord, le long d'une bande côtière coincée entre les Rocheuses et l'océan Pacifique, la région du haut Oregon.

Or, dans cette région peuplée de très nombreux petits groupes tribaux aux langues différentes, Lévi-Strauss retrouve, de façon inattendue, tous les schèmes mythiques découverts en Amérique du Sud et reconstruits par lui. À dix mille kilomètres de distance au moins, l'histoire du Dénicheur d'oiseaux est également racontée mais avec des différences. Les messages s'inversent, car on est passé de l'hémisphère Sud à l'hémisphère Nord et, pour raconter la même histoire, les Indiens ne disposent pas autour d'eux des mêmes espèces animales et végétales. Cependant, les opérations et les schèmes de la pensée mythique des Indiens sont les mêmes. Finalement, deux groupes de mythes appartenant aux tribus Gé en Amérique du Sud et aux groupes Salish et Sahaptin en Amérique du Nord s'imposent comme l'épine dorsale de ces centaines de mythes qui divergent ou convergent à partir de cet axe. À la limite, écrit Lévi-Strauss, on pourrait avancer l'idée que tous ces mythes brodent autour d'un même thème, la conquête du feu, et introduisent ainsi aux formes qu'a prises le passage de la nature à la culture, ou de l'animalité à l'humanité.

Quel est donc le monde où surgissent et évoluent les personnages des mythes et qui sont-ils ?

Pour définir les mythes des Indiens d'Amérique, Lévi-Strauss déclarait en 1988 qu'il s'agissait d'histoires « *du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts* [3] ». Beaucoup de mythes commencent en effet par la formule : « *Du temps que les animaux ne se distinguaient pas des humains* [4]… » L'univers des mythes est donc tout entier tourné vers une époque imaginaire, vers un passé lointain où les dieux, les hommes, les animaux, les végétaux coexistaient, pouvaient communiquer entre eux et se transformer les uns dans les autres. C'est au terme de cette époque que le monde est devenu tel qu'il est désormais, que les animaux ont cessé d'être humains, et les humains ont cessé d'être des animaux. L'époque des mythes est celle des origines : origines du Soleil, de la Lune, des étoiles, des espèces animales et végétales, de l'humanité, des différents peuples, de la cuisine, du poison de chasse, du tabac, des rivières, du saumon, du vagin des femmes, de la mort, de l'eau, du feu, du maïs, des épouses borgnes, etc. Sur 813 mythes, plus de 250 sont des mythes dont la fonction est d'expliquer l'origine de quelque chose. Nous en avons dressé un tableau, qui n'est certes pas complet, mais qui devrait suffire pour permettre au lecteur d'imaginer le monde tel que les Indiens pouvaient le concevoir et le vivre (voir annexes).

Des Indiens se changent en animaux pour voler le feu. I-76.
Un homme épousa une femme-singe. I-129.
Une femme était mariée sans le savoir à un homme-chauve-souris. I-130.
Une femme avait pour enfant un serpent. I-132.
Un jaguar retire sa peau et assume sa forme humaine. I-133.
Des vautours ôtèrent leur tunique de plumes et apparurent sous forme humaine. I-150.
Une femme avait pour amant un serpent. I-165.
Les oiseaux étaient alors des hommes. I-312.
La palme d'un palmier se transforme en homme. II-152.
Un Indien exaspéré se change en une raie à crochets. II-264.
Les plantes étaient alors des êtres personnels. II-276.
La grand-mère se change en jaguar et dévore son fils. II-313.
Des hommes transformés en cochons sauvages. II-381.
Une jeune femme épouse l'Esprit Maître des cochons sauvages. II-381.
Une femme jalouse se transforme en Esprit des Eaux. III-62.
Un homme se transforme en Lune. III-172.
Une jeune fille s'offre en mariage à Porc-Épic. III-203.
Un homme se transforme en jaguar. III-266.
Le chien jadis partageait la condition humaine. III-353.
Une femme épouse Lune. III-394.
Un homme épouse successivement une grizzly et une ourse. IV-232.
Dame Grizzly et Dame Ourse se transforment alors définitivement en animaux. IV-254.
Coyote, avant d'assumer sa forme animale définitive, libère les poissons pour l'humanité future. IV-306.
Les oies, alors douées de la parole, indiquent le chemin. IV-366.
Une femme épouse une racine et donne naissance au démiurge. IV-396.
Un homme épouse une femme-rat musqué et est l'ancêtre des Indiens Montagnais. IV-473, etc.

Mais dans les mythes, les animaux ne sont pas toujours des humains. Certains d'entre eux sont l'incarnation de divinités, d'esprits de la nature ou de diverses variétés d'ogres et de démons. En fait, les divinités peuvent prendre soit forme humaine soit forme animale, et même parfois forme végétale tel le tabac, qui, de plante sacrée, devient l'hypostase d'une divinité selon les Indiens Cariri (M25, vol. I, p. 109). Et selon les Cashinawa, une jeune fille qui avait refusé d'épouser des hommes transformés en cochons sauvages fit la découverte de l'Esprit du Tabac. Elle l'éleva puis l'épousa, et c'est de leur union que les Cashinawa affirment descendre.

L'univers surnaturel des mythes est à la fois diversifié, multiple et hiérarchisé. Parmi les entités surnaturelles, les démiurges jouissent de plus grands pouvoirs que les autres, car ils peuvent soit créer des choses et des êtres et les organiser, soit les désorganiser ou les détruire. Ils sont soit des créateurs soit des décepteurs. Souvent le créateur et le décepteur sont des frères aîné et cadet ou des jumeaux, tels Dyai et Epi chez les Indiens Tikuna. Tous deux avaient pêché dans une rivière la première humanité. Dyai avait créé pour eux des lois, des coutumes, des arts. Epi, lui, est un décepteur, brouillon, effronté qui, lorsqu'il désire prendre une forme animale, se transforme en sarigue [5].

Les divinités vivaient alors souvent parmi les humains. Selon les Indiens Sherenté, Vénus, par exemple, vivait parmi eux sous forme humaine (I-256). Son corps était couvert d'ulcères nauséabonds et on lui refusait d'entrer dans les maisons. Seul un Indien, Waikaura, l'accueillit, le soigna et le guérit. Vénus décida alors de punir les Indiens. Il s'éleva au ciel, emmenant Waikaura et les siens, et il fit déferler sur le village une masse d'eau énorme qui les noya tous [6]. Outre Vénus, les divinités des Sherenté étaient d'une part Lune et Mars et de l'autre Soleil, Jupiter et Vénus. On a ici la trace d'un panthéon dont le culte était servi par des prêtres différents selon qu'ils officiaient en l'honneur de Jupiter et de Vénus ou en l'honneur de Mars et de Lune [7]. Mais Lévi-Strauss ne cherche jamais à reconstituer le panthéon des sociétés qu'il cite. Il prélève seulement quelques-uns de leurs mythes avant d'aller chercher dans d'autres tribus les moyens de reconstituer des « *groupes de transformations* » par une démarche qu'il a baptisée « *levers en rosaces* » et qui allait le conduire de l'Amérique du Sud au nord-nord-ouest de l'Amérique du Nord.

Souvent les entités surnaturelles épousent des humaines. Selon les Atsina, Soleil et Lune, à la recherche de la meilleure épouse, choisissent pour Lune une femme humaine, pour Soleil une grenouille, parce que celle-ci ne fait pas de grimace lorsqu'elle regarde son éclat. Selon les Crow, c'est le Soleil qui avait choisi une jeune fille et Lune la

grenouille [8]. Les démiurges vivent en familles. Pour les Arekuna, Wei, le Soleil, a des filles et voyage en pirogue. Il recueille un homme que des vautours ont inondé d'excréments et, une fois que ses filles l'eurent nettoyé, il propose l'une d'entre elles en mariage à son protégé [9], etc. Pour les Hidatsa, le démiurge Soleil fut berné par Lune qui lui avait promis une belle Indienne pour faire l'amour mais avait persuadé Bisonne, une vieille maîtresse de Soleil, de prendre sa place [10]. Chez les Machiguenga, Lune épousa une jeune fille qu'il visitait en secret quand elle avait ses règles et, par son intermédiaire, donna aux humains les plantes cultivées et leur enseigna l'art de les cultiver. Puis il fit féconder sa femme par un poisson, et celle-ci donna naissance à quatre fils, dont Soleil et la planète Vénus [11]. Ailleurs, c'est une ogresse qui tomba amoureuse d'un démiurge, alors qu'il était encore un enfant [12]. Chez les Yurok et d'autres tribus californiennes, une séductrice irrésistible, Dame Raie, emprisonna entre ses cuisses le pénis du Démiurge pendant qu'ils coïtaient et elle l'entraîna définitivement loin des humains. Les démiurges meurent aussi même s'ils ressuscitent ensuite. Les Chiriguano racontent ainsi qu'un démiurge, Añatunpa, tuait tous les chercheurs de miel pour les offrir en pâture à un ogre jusqu'au jour où un chercheur de miel, guidé par les conseils d'un toucan, parvint à le tuer en allumant un feu sur sa nuque [13].

Outre les démiurges et autres grandes divinités, le monde des Indiens est peuplé de multiples êtres dotés chacun d'un certain type de pouvoir, et qui sont les maîtres ou les maîtresses de quelque chose. Ainsi chez les Bororo, un esprit nommé Burékoïbo est le maître du maïs [14]. Chez les Hidatsa, les esprits du maïs étaient des êtres féminins associés à la « Vieille-qui-ne-meurt-jamais », elle-même maîtresse de tous les oiseaux aquatiques [15]. Chez les Ojibwa, Mûdjekiwis est le maître des vents et des orages. Chez les Menomini, Mänabush est le maître de la sève d'érable et le vent d'ouest est son ennemi [16].

Le héros des *Mythologiques*, le Dénicheur d'oiseaux, est lui-même un maître de l'eau chez les Bororo (M1), un maître du feu de cuisine chez les Gé (M7). Il devient chez les Tacana un maître de la chasse, dont dépend également la cuisine puisque celle-ci requiert comme matière de première importance la viande, produit de la chasse [17]. On croise aussi de multiples esprits maléfiques et souvent cannibales. Un mythe tikuna raconte ainsi comment les hommes exterminèrent tout un peuple d'esprits cannibales en les asphyxiant avec de la fumée de piment alors qu'ils étaient rassemblés dans une caverne [18]. Depuis lors, les costumes d'écorce que portent les Tikuna au cours de certains de leurs rites correspondraient à l'apparence qu'avaient les démons au sortir de leur caverne et font que ceux qui les portent en sont l'incarnation.

Ici, une remarque est nécessaire. Lévi-Strauss, souvent, se donne le droit d'« *éclaircir un mythe du Chaco par une variante guyanaise, un mythe gé par son analogue colombien* », et ce pour deux raisons. La première, c'est le fait que la comparaison de ces centaines de mythes démontre clairement que « *des sociétés petites mais nombreuses ont su affirmer leur originalité respective en exploitant les ressources d'une dialectique d'oppositions et de corrélations dans le cadre d'une commune conception du monde* ». Par-delà les différences de langues, de coutumes, de formes d'organisation sociale, les Indiens d'Amérique auraient ainsi partagé en profondeur une commune vision de l'humanité et des mondes qui l'entouraient, produit à la fois des principes universels de fonctionnement de l'esprit humain et d'un « syncrétisme » culturel millénaire dont « *la texture fut sans doute très lâche et au sein de laquelle subsistèrent çà et là, pendant plusieurs siècles, des foyers de haute civilisation et des peuples barbares, des tendances centralisatrices et des forces de morcellement* ». La seconde raison est que l'analyse structurale des mythes permet de faire apparaître l'appartenance de mythes de provenances très diverses à un même groupe de transformations, ce qui autorise à « *refuser de se laisser enfermer dans les périmètres déjà circonscrits par l'investigation historique* » [19].

Dès 1952, Lévi-Strauss avait souligné l'existence de ce vaste phénomène de syncrétisme qui se serait développé en Amérique à partir d'une « *base sans doute commune* », et d'où seraient nées aussi bien les cultures de la savane et de la forêt que les « *hautes cultures du Mexique et du Pérou* » [20]. Cependant, Lévi-Strauss, à l'exception de quelques allusions au Popol-Vuh, à des mythes de l'ancien Mexique [21] et à la description de l'autel du Grand Temple du Soleil de Cuzco [22], n'intégrera pas, parmi les 2 000 mythes analysés dans les *Mythologiques*, d'autres mythes issus des grands empires précolombiens.

> *C'est de propos délibéré que nous évitons d'utiliser les mythes des hautes civilisations de l'Amérique centrale et du Mexique qui,* en raison de leur mise en forme par des lettrés*, exigeraient une longue analyse syntagmatique avant tout emploi paradigmatique. Mais il ne nous échappe pas que, sous bien des rapports, ils ont leur place dans plusieurs des groupes que nous avons constitués 23.*

L'argument justifiant cette mise à l'écart a de quoi surprendre. À le suivre à la lettre, Georges Dumézil n'aurait jamais dû utiliser les textes védiques et le *Mahabharata* pour reconstituer l'architecture et les schèmes des mythes indo-européens. Mais de fait, ne figurent pas dans les données utilisées par Lévi-Strauss des ensembles de mythes

illustrant certaines formes complexes de panthéon qui n'ont pourtant pas leur équivalent parmi les tribus de l'Amazonie centrale ou des plaines de l'Amérique du Nord. Il signale cependant, comme par exception, les Tacana, dont certains dieux portaient des noms quechua [24]. En fait, Lévi-Strauss prélève chez les Tacana des mythes qui lui semblent provenir d'un fonds beaucoup plus ancien, précédant toute influence des grandes civilisations andines, un fonds antérieur à l'apparition de diverses formes d'États et d'empires, ainsi que des villes et des modes de vie urbains, et antérieur également à l'apparition de grandes « chefferies » rassemblant des milliers d'individus – telles les anciennes chefferies chibcha de l'actuelle Colombie. Car les mythologies changent de contenu et de structure lorsqu'elles sont mises au service de rois ou de grands seigneurs, apparentés aux dieux sinon dieux vivants eux-mêmes, comme l'étaient l'Inca fils du Soleil ou les grands chefs Maya.

Lévi-Strauss n'ignorait pas que, avant l'arrivée des Européens, les sociétés indiennes établies sur le moyen- et le bas-Amazone connaissaient « *un niveau d'organisation politique, sociale et religieuse bien plus haut que tout ce qu'on a pu observer depuis* » et dont témoigne « *l'existence de traditions orales que leur extrême complexité, l'artifice qui préside à leur composition, leur ton mystique permettent d'attribuer à des écoles de sages et d'érudits* » [25]. De ces confréries de « *sages* », dit Lévi-Strauss, « *nous ne savons presque rien sinon qu'elles étaient strictement hiérarchisées et que des versions plus ou moins ésotériques des mêmes mythes devaient appartenir aux différents degrés de la hiérarchie* » [26].

Lévi-Strauss exclura pour les mêmes raisons des mythologies très riches et bien documentées issues de sociétés sur lesquelles nous disposons de nombreuses monographies, tels les Navajo, les Pueblo, les Zuñi, les Hopi, etc. Or, déclare Lévi-Strauss, « *la mythologie des Navajo, Athapascan venus du Nord il y a moins de dix siècles, est un monde que nous n'entendons pas aborder non seulement à cause de sa richesse et de sa complexité, mais parce que des générations successives de penseurs indigènes l'ont* élaborée *sous une* forme théologique et liturgique *qui modifie profondément la perspective dans laquelle l'analyste doit se placer* [27] ».

Ce qui nous conduit à nous demander en quoi l'élaboration de mythes sous une forme théologique, c'est-à-dire ici sous la forme d'une représentation d'un monde de divinités qui sont organisées en un panthéon et sont objets de culte, donc d'une liturgie, ne permet plus de pratiquer une analyse structurale de ces mythes désormais « profondément modifiés ». Modifiés en quoi et par rapport à quoi ? Serait-ce par rapport à des mythes plus anciens, élaborés par des sociétés plus égalitaires, vivant de chasse, de pêche, de cueillette, et pratiquant des formes peu intensives d'agriculture ? Bref, des sociétés

dont la pensée serait encore peu « domestiquée », plus proche de la pensée « à l'état sauvage », de l'exercice « spontané » de la pensée sauvage ?

Force est de constater que, parmi les presque 2 000 mythes rassemblés et analysés par Lévi-Strauss, ne se disent jamais des formes de pouvoir politique hiérarchisé, à deux exceptions près. D'une part, les rapports de domination des hommes sur les femmes si répandus parmi les Indiens, à l'exception peut-être des Tacana, comme le souligne Lévi-Strauss, d'autre part, la mention sans commentaire particulier de l'existence d'esclaves et de marchés d'esclaves dans les sociétés côtières du nord-ouest des États-Unis, les Chinook, les Coos par exemple, parmi lesquels l'aura mené sa traque du mythe du Dénicheur d'oiseaux. À part cette mention, aucune trace de rapports de pouvoir politiques, de formes de souveraineté existant au sein des 350 tribus dont Lévi-Strauss a collationné les mythes ne peut être trouvée dans l'un ou l'autre des quatre volumes des *Mythologiques*. En revanche, les données sur les techniques de chasse, de pêche et de cueillette, sur les espèces animales et végétales chassées ou récoltées, sur les contextes écologique, astronomique, météorologique de ces activités sont minutieusement reconstituées et analysées et occupent le premier rang dans la tétralogie.

« *La substance des mythes*, écrit Lévi-Strauss, *se trouve dans l'histoire qui est racontée* [28]. » Nous venons de donner un aperçu de ce qu'ils racontent. Ils nous décrivent un monde qui existait avant le monde au sein duquel les Indiens vivent quotidiennement, où les hommes ne se transforment plus en jaguars ni les jaguars en hommes, où les femmes n'épousent plus des étoiles qui leur apparaîtraient sous les traits d'un beau jeune homme ou d'un vieillard hideux. Dans ce monde d'avant, les dieux vivaient encore le plus souvent parmi les hommes et pouvaient revêtir une forme humaine ou animale, voire végétale. Certains des humains-animaux pouvaient également se transformer en dieux et habiter le ciel. Un homme était devenu la Lune dont le visage porte les traces des marques que sa sœur lui avait faites pour reconnaître celui qui la visitait secrètement la nuit et lui faisait l'amour. Le frère incestueux, son crime découvert, s'était enfui au ciel et transformé en astre nocturne. Bref, dans ce monde d'avant, tous les êtres possèdent des pouvoirs surnaturels, ne serait-ce que celui de communiquer entre eux et de se transformer les uns dans les autres. Tous sont maîtres de quelque chose, le Dénicheur d'oiseaux est maître de l'eau céleste, de la pluie et des orages, le jaguar est maître du feu de cuisine et il mange cuit alors que les humains mangent encore cru. C'est lui cependant qui, après avoir épousé une humaine, donnera en cadeau à ses beaux-frères humains le feu qui les fera accéder à la cuisine et à la viande cuite. Ensuite, le jaguar deviendrait ce qu'il est

aujourd'hui, un animal qui mange la viande crue et a peur du feu.

Il est donc évident que les représentations du monde que nous livrent les mythes des Amérindiens constituent une vision anthropomorphique de la nature, des êtres et des phénomènes naturels, une vision de la nature qui transmute celle-ci en un monde surnaturel. Tous les êtres qui le peuplent agissent comme des humains, mais des humains qui posséderaient en eux des pouvoirs qu'on prête aux dieux.

Ce monde des premiers temps est un monde que les mythes explorent en même temps qu'ils en décrivent la disparition, ou du moins l'effacement partiel. Et c'est à la suite de multiples événements et incidents survenus dans ce monde-là, en conséquence des actions de tel ou tel personnage, que le monde est devenu ce qu'il est aujourd'hui, une réalité à laquelle s'affrontent quotidiennement les Indiens.

Ce monde des premiers temps est celui de toutes les origines : origine des astres, de la guerre, de l'agriculture, de l'art de la poterie, des instruments de musique, des scalps, des maladies et de la mort, de l'exogamie, du miel et du tabac, de diverses tribus, les Cashinawa, les Bororo, les Hidatsa, etc. Mais ce monde des origines n'a jamais disparu. Il s'est effacé de la surface des choses et de la vie quotidienne, mais il reste présent derrière chacune des choses dont il est devenu le fondement invisible que précisément les mythes révèlent et auquel s'adressent les rites et les liturgies. Les mythes sont des explications auxquelles on croit. Ce sont des vérités qui imposent aux humains d'agir. Les mythes exigent des rites.

Ce monde que les hommes ont créé, et dans lequel ils se sont projetés sans jamais pouvoir reconnaître (ou accepter l'idée) qu'ils en sont les auteurs, est donc fondamentalement imaginaire, à la fois attaché à eux-mêmes mais qui leur apparaît exister de façon autonome, au-delà des actions et des pensées des humains. Bref, un monde où les humains sont à la fois présents et absents et, quand ils sont présents, ils le sont sous des apparences et dotés de pouvoirs qui ne sont pas ceux qui caractérisent leur existence quotidienne. Dans les mythes – et dans les religions, puisque toute religion a son origine et sa légitimation dans un mythe fondateur –, l'humanité à la fois s'exprime et se perd. Comme l'écrit Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, « *la notion d'une surnature n'existe que pour une humanité qui s'attribue à elle-même des pouvoirs surnaturels et qui prête en retour à la nature les pouvoirs de sa superhumanité* [29] ».

Pour Lévi-Strauss, les mythes, semble-t-il, sont une production de la pensée sauvage : « *La pensée sauvage approfondit sa connaissance à l'aide d'*imagines mundi. *Elle construit des édifices mentaux qui lui facilitent l'intelligence du monde pour autant qu'ils lui ressemblent* [30]. »

Rapprochées l'une de l'autre, ces deux citations posent problème. Car s'il va de soi que les mythes sont construits à l'aide d'opérations de la pensée, qui donc y projette ses structures, il ne va pas du tout de soi que cela suffise à expliquer pourquoi, spontanément, la pensée attribuerait aux hommes et aux êtres qui peuplent leurs mondes des pouvoirs surnaturels. Mais les analyses de Lévi-Strauss de la pensée mythique laissent de côté, on l'a dit, le problème fondamental du croire, de la croyance en des réalités imaginaires, ou l'ignorent délibérément. Que les *connaissances concrètes* présentes dans les mythes soient un savoir positif, personne ne le contestera ni ne conteste après les démonstrations de Lévi-Strauss que la pensée mythique *pense logiquement*, mais en aucun cas cette double reconnaissance n'explique que l'humanité se soit spontanément attribué une surnature et qu'elle en ait doté les mondes où elle vivait et dont elle vivait. Preuve que déconstruire les mythes grâce à des analyses structurales est une tâche nécessaire mais qui ne suffit pas encore à expliquer les religions (ni les idéologies politiques) [31]. Car les mythes prétendent nous expliquer la vraie nature des choses et l'origine de l'homme, et pour cette raison on les accueille comme des vérités fondamentales et non comme les fables d'Ésope ou des contes « à dormir debout ». Or, c'est précisément parce que les mythes sont conçus et vécus comme des vérités qu'ils ne sauraient en aucun cas constituer un savoir positif comparable – bien que distinct – aux savoirs de la pensée scientifique, fondés sur des expérimentations, vérifiables par tous ceux qui en ont les capacités théoriques quelles que soient leur langue et leur culture, ou démontrables par des déductions logico-mathématiques que les spécialistes pourront reproduire et confirmer ou infirmer.

Il ne suffit donc pas d'affirmer, comme l'écrit Lévi-Strauss dans la conclusion des *Mythologiques*, qu'« *il faut en prendre son parti : les mythes ne disent rien qui nous instruise sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. On ne peut espérer d'eux nulle complaisance métaphysique ; ils ne viendront pas à la rescousse d'idéologies exténuées. En revanche, les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible de prime abord ; enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces qu'on peut les tenir pour fondamentaux* [32] ».

Si les mythes ne nous apprennent rien, ils prétendaient cependant le faire, et c'est cette dimension des mythes que Lévi-Strauss laisse de

côté. Les mythes portent en eux diverses philosophies qui ne disent rien à d'autres sociétés et à d'autres cultures, et le fait qu'elles ne disent rien à d'autres est à expliquer aussi, car cette opacité éclaire leur nature. On ne saura pas non plus quelles sont les « idéologies exténuées » qui pourraient appeler les mythes à la rescousse et contre qui ou quoi. On devine aussi une critique adressée à ceux qui se livrent à une herméneutique des textes sacrés pour y découvrir des secrets enfouis, des savoirs ésotériques. Mais pas plus qu'à son habitude, Lévi-Strauss ne désigne nommément ici ceux qu'il critique.

Du rio Paraguay à l'Oregon, des Bororo aux Salish

À l'intention des lecteurs qui n'ont jamais lu les *Mythologiques*, et surtout de ceux qui ne les liront jamais, nous avons choisi de résumer d'abord sept mythes qui marquent la route depuis le mythe de référence, celui du Dénicheur d'oiseaux (M1) [33], jusqu'à l'une des deux dernières variantes de ce mythe du Dénicheur d'oiseaux qui ferment la grande boucle de ce cycle mythique, un mythe alsea (M796) [34]. Nous résumerons ce faisant le mythe 7 [35], le premier mythe gé analysé par Lévi-Strauss, qui se présente comme le symétrique inverse du mythe 1. Ce dernier explique l'origine de l'eau céleste, le mythe 7 celle du feu terrestre. En fait, le bloc des mythes gé (de M7 à M12) est le véritable socle sur lequel reposent les livres I et II des *Mythologiques*.

Nous présenterons quatre mythes relais : l'un concernant une fille folle de miel (M218) [36], deux portant sur l'origine du tabac (M191 et M27) [37]. Le quatrième est un mythe tikuna (M354) [38] qui ouvre le volume III, et qui ne saurait s'interpréter sans être rapproché de mythes issus d'Amérique du Nord. Pour Lévi-Strauss, le passage en Amérique du Nord devenait de ce fait nécessaire et possible. *L'Origine des manières de table* ainsi que *L'Homme nu* vont enchaîner alors plusieurs centaines de mythes provenant de l'Amérique septentrionale. Parmi ces mythes, nous avons choisi de présenter un mythe quinault (M804) [39], qui fait le récit de deux sœurs désirant épouser des étoiles ; la mort de la cadette qui s'était enfuie du Ciel et de son vieux mari déclenche une guerre des Terriens (qui veulent venger sa mort) contre le peuple du Ciel, qui les met en fuite. La guerre des Terriens contre le peuple du Ciel termine les *Mythologiques*.

Mythe 1. Bororo – Le Dénicheur d'oiseaux, « les aras et leur nid »

Dans des temps très anciens, alors que les femmes étaient allées en forêt cueillir les palmes servant à la confection des étuis péniens des adolescents qu'on allait initier, un garçon suivit sa mère en cachette et la viola. Quand celle-ci fut de retour, son mari remarqua des plumes prises dans sa ceinture d'écorce et pareilles à celles des jeunes gens. Il ordonna qu'une danse ait lieu pour trouver le coupable. À sa grande stupeur, les plumes étaient celles de son fils. Il ordonna alors une seconde danse, qui donna le même résultat.

Désireux de se venger, le père envoie son fils au séjour aquatique des « âmes » avec mission de lui rapporter le grand hochet de danse. La grand-mère du jeune homme lui révèle le péril mortel qu'il va courir et lui recommande d'obtenir l'aide de l'oiseau-mouche. Quand le jeune home parvient au séjour des âmes, l'oiseau vole, s'empare du hochet qui tombe à l'eau. Il le récupère et le ramène.

Le père commande alors à son fils de lui rapporter le petit hochet des âmes. La scène se répète avec l'aide d'une colombe cette fois. Lors d'une troisième expédition, aidé de la grande-sauterelle, le jeune homme ramène les sonnailles qu'on porte aux chevilles. Le père, furieux, demande à son fils de venir capturer des aras qui nichent à flanc de

rocher. La grand-mère lui donne un bâton magique pour qu'il puisse se retenir si d'aventure il chutait. Le père dresse une perche le long de la paroi. Le fils grimpe. Le père abat la perche. Le fils est sauvé en enfonçant à temps son bâton magique et reste suspendu dans le vide.

Remarquant une liane, il se hisse au sommet. Là, il se confectionne un arc, des flèches et tue des lézards qui abondent. Il les accroche à sa ceinture et à ses chevilles. La puanteur des cadavres des lézards fait qu'il s'évanouit. Des vautours s'abattent sur lui, mangent les lézards puis lui décharnent les fesses. La douleur le réveille. Les vautours le déposent au pied du rocher. Le héros a faim. Privé de fesses et d'anus, ce qu'il mange s'échappe de son corps. Se souvenant d'un conte de sa grand-mère, il se confectionne un postérieur avec une pâte de tubercules.

Il part alors à la recherche des siens. Le village est abandonné. Un jour, il repère les traces de sa grand-mère. Il se change en un lézard qui intrigue son frère cadet et sa grand-mère. Il se manifeste à eux. Cette nuit-là, de retour au village, une violente tempête noie tous les feux du village sauf celui de la grand-mère. Le lendemain, la seconde femme du père reconnaît le fils et avertit son mari qui le croyait mort. Le père accueille son fils avec les chants d'usage mais celui-ci est résolu à se venger.

Un jour, il dit à son frère cadet de persuader son père d'organiser une chasse collective et de lui dire l'endroit où son père sera à l'affût. Il casse une branche ramifiée en forme d'andouillers et, transformé en cerf, il embroche son père, galope vers un lac, y jette le corps dévoré aussitôt par des esprits qui sont des poissons-cannibales. Les poumons surnagent, transformés en plantes aquatiques. De retour au village, le héros tue les épouses de son père, dont sa mère.

Le schème mythique qui domine dans ce récit est donc celui d'un héros invité à grimper en haut d'un rocher (ou d'un arbre qui s'élève et ne lui permet plus de redescendre). Abandonné, il sera sauvé par différents animaux et se vengera. Ici, le Dénicheur se révèle être le maître de l'eau céleste, de la pluie et des orages avec lesquels il noie les feux des villageois, en épargnant le foyer de sa grand-mère. Dans d'autres mythes où il figure, d'autres pouvoirs surnaturels lui sont également attachés.

Mythe 7. Gé (Kayapo) – L'origine du feu

Un Indien emmène son jeune beau-frère, Botoque, pour l'aider à capturer les petits d'un couple d'aras nichés au sommet d'un rocher abrupt. Le jeune homme grimpe sur une échelle improvisée et, parvenu au nid, déclare n'y voir que deux œufs. Il lui lance les œufs qui se changent en pierres et blessent l'Indien. Furieux, celui-ci enlève l'échelle et s'en va.

Prisonnier en haut du rocher, le héros maigrit et, affamé, doit manger ses propres excréments. Enfin survient un jaguar portant un arc, des flèches et du gibier. La peur rend Botoque muet. Le jaguar l'aperçoit, remet l'échelle, l'invite à descendre. Le jaguar le prend sur son dos et l'emmène chez lui manger de la viande grillée. (En ce temps-là, les Indiens ignoraient le feu et se nourrissaient de viande crue.)

Chez les jaguars, l'Indien voit un arbre qui se consume et des pierres pour faire des fours. La femme du jaguar est une Indienne. Elle n'aime pas le jeune homme, qu'elle appelle « l'abandonné », mais le jaguar décide de l'adopter. Chaque jour, le jaguar part à la chasse. La femme en profite pour brimer le jeune homme et, quand il se plaint, elle le griffe au visage. Le jaguar réprimande en vain sa femme.

Un jour, le jaguar donne à Botoque un arc et des flèches et lui apprend à s'en servir. Il lui conseille de les utiliser contre la marâtre si besoin est. Botoque tue celle-ci et s'enfuit avec ses armes et de la viande grillée. La nuit, il arrive à son village, se fait reconnaître, raconte son histoire, distribue la viande. Les Indiens décident de s'emparer

du feu.

Ils arrivent chez le jaguar – personne. Le gibier est là, cru. Les Indiens le font rôtir et emportent le feu. Pour la première fois, on peut se réchauffer, s'éclairer la nuit, manger de la nourriture cuite. Le jaguar, furieux de l'ingratitude de son fils adoptif qui lui a volé le feu et le secret de l'arc et des flèches, restera plein de haine contre les humains. Désormais, il mange la viande crue.

Cette fois, le Dénicheur d'oiseaux, de nouveau abandonné au sommet d'un rocher en punition pour avoir blessé son beau-frère, est sauvé par un jaguar qui est maître du feu et mange sa viande cuite, alors que les Indiens mangent leur viande crue. Par ailleurs, le jaguar chasse avec un arc et des flèches, ce que ne peuvent pas faire les Indiens. Ceux-ci, en volant le feu, vont donc passer du cru au cuit, ce qui est le thème et le titre du livre I des *Mythologiques*. Le jaguar, dépossédé de ses pouvoirs surnaturels, va devenir le jaguar tel qu'il est aujourd'hui, un chasseur-mangeur de viande crue. Les Indiens, grâce au feu et à l'arc, inaugurent une nouvelle vie, celle qu'ils connaissent depuis que les humains se sont séparés des animaux et que ceux-ci n'épousent plus des Indiennes comme dans le mythe.

Mythe 218. Matako (Chaco) – La fille folle de miel

Aux premiers temps, les animaux étaient des hommes et se nourrissaient de miel. La fille cadette du Soleil, qui était un grand chef et vivait au bord d'un lac, se disputait avec son père parce qu'il ne lui donnait pas assez de larves d'abeilles à manger. Soleil lui conseilla de trouver Pic, le meilleur chercheur de miel. Le village de Pic était très éloigné. Elle y parvint et épousa Pic.

Au début de la troisième lune, Tawkxwax, le démiurge, arrive au village en prétextant participer à la collecte de miel. Un jour il se fait blesser au pied par une épine et il demande à la fille du Soleil de le ramener sur son dos au village. En chemin il essaie de copuler par-derrière avec elle. Elle le laissa choir et retourne chez le Soleil, son père. Tawkxwax se demande si Pic va se venger et le tuer. Il revêt l'apparence de sa victime et, au retour de Pic, il s'y prend de telle façon pour manger les larves d'abeilles que Pic comprend. Pic demande à une fourmi d'aller vérifier s'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Pic tue Tawkxwax, cache le cadavre et part chercher sa femme.

Il la retrouve chez son père. Celui-ci demande à son gendre d'aller lui attraper un monstre aquatique. Celui-ci dévore Pic. La jeune femme prie son père de lui rendre son mari. Soleil fait vomir le monstre mais l'âme de Pic s'envole et se transforme en oiseau. C'est l'origine des Pics.

De nouveau un animal-humain est le maître de quelque chose que les humains convoitent, le miel et les larves d'abeilles. Le Soleil, maître de la chaleur et de la sécheresse, se nourrit d'animaux aquatiques, ici maîtres de la pluie et de la tempête. Pic, oiseau qui cherche sa nourriture sous l'écorce des arbres, vit à mi-chemin entre le haut et le bas. En haut vit le Soleil, en bas les monstres aquatiques. Le haut est sec, le bas humide. Pic, à mi-chemin, donc, vit dans un

monde « moyen » où le ciel et l'eau s'unissent. Alors que Pic était un humain au début du mythe, il se transforme en oiseau à la fin de l'histoire. Dès lors, il n'y aura plus de maître humain du miel [40].

Mythe 191. Iranxé (langue tupi) – L'origine du tabac

Un homme s'est mal conduit vis-à-vis d'un autre. Celui-ci veut se venger. Prétextant une cueillette de fruits, il fait grimper l'homme en haut d'un arbre et l'abandonne après avoir ôté la perche. Affamé, assoiffé, l'homme demande secours à un singe qui lui apporte de l'eau mais se déclare trop faible pour le descendre. Un vautour puant l'y aide et le ramène chez lui. C'est le maître du tabac, dont il possède deux espèces, l'une bonne et l'autre toxique. Il en fait don à son protégé et lui apprend à fumer la première et à utiliser la seconde pour se venger. De retour au village, le héros offre le mauvais tabac à son persécuteur, qui se change en fourmilier. Le héros le tue alors qu'il dort et invite le vautour à se repaître du cadavre.

Mais le tabac est d'abord une plante qui permet de communiquer avec les dieux ou des êtres surnaturels. C'est ce qu'explique un mythe bororo (M27).

Mythe 27. Bororo – L'origine du tabac

Des pêcheurs se sont installés au bord de l'eau pour faire griller leurs poissons. L'un d'eux ouvre le ventre d'un poisson et y découvre le tabac. Il le dissimule et fume seul, la nuit, en cachette. Ses compagnons le surprennent et il doit partager. Mais les Indiens avalent la fumée au lieu de l'expulser. Un Esprit leur apparaît sous la forme d'un vampire, qui leur dit d'expulser la fumée en disant : « Reçois la fumée et éloigne de moi le mal, sinon vous serez punis. » Les Indiens n'obéissent pas. Le lendemain, ils sont presque aveugles et changés en loutres. Pour cette raison, les loutres ont de petits yeux.

Pour les Bororo (cf. le mythe de référence M1), les âmes résident en un séjour aquatique. Les hommes ne seront pas complètement coupés du monde des esprits s'ils leur font des offrandes de tabac. Sinon, ils perdront leur caractère humain et deviendront, comme ici, des animaux à moitié aveugles.

Le troisième volume des *Mythologiques* s'ouvre sur un mythe tikuna qui fait « *prendre à l'enquête un nouveau tour* », et dont le livre entier proposera l'analyse et le commentaire.

Mythe 354. Tikuna – Le chasseur Monmaneki et ses femmes

Du temps de la première humanité qu'avaient pêchée les démiurges Dyai et Epi, les jumeaux, vivait un Indien qui ne s'occupait que de chasser. Souvent, sur son chemin, il voyait une grenouille et s'amusait à uriner dans son trou. Un jour, une belle jeune femme enceinte apparut à cet endroit. Il la prit pour compagne et sa mère trouva sa bru très jolie.

Les époux allaient à la chasse ensemble, mais Monmaneki mangeait de la viande et la femme des coléoptères noirs qu'il attrapait pour elle. Un jour, la vieille découvrit les insectes, les jeta aux ordures et les remplaça par des piments. Le soir, la femme fit

chauffer son plat. Les piments lui brûlèrent la bouche. Elle s'enfuit, sauta dans l'eau, redevint grenouille. La nuit, elle revint arracher son fils qui pleurait des bras de sa grand-mère.

Monmaneki se remit à chasser. Un jour, il rencontra un oiseau perché sur un palmier. « Donne-moi une gourde de ton breuvage. » Au retour, une belle jeune fille lui offrit une calebasse de vin de palme. Il l'épousa mais elle avait de vilains pieds. Sa belle-mère s'en moqua. Vexée, elle disparut. Monmaneki retourna à la chasse.

Un jour il s'accroupit au-dessus d'un trou pour faire ses besoins. Un ver de terre sortit la tête et dit : « Oh le joli pénis ! » Le ver se transforma en une belle femme. Il l'épousa. Un enfant naquit. Un jour, Monmaneki dit à sa femme d'aller sarcler son jardin et de confier le bébé à la grand-mère. Mais l'enfant pleurait tout le temps et la vieille le rendit à sa mère avant d'aller elle aussi sarcler. La femme, au lieu de sarcler, coupait les racines des plantes comme font les vers sous le sol. La vieille lui coupa les lèvres avec un coquillage tranchant. Le soir la femme, défigurée, reprit l'enfant et s'enfuit.

Monmaneki retourna à la chasse. Un jour, il demanda à des aras de la bière de maïs. Au retour, une jeune fille-ara lui en offrit. Il l'épousa. Sa mère, un autre jour, avant de partir aux champs, décrocha du toit des épis de maïs séchés et demanda à la femme de préparer de la bière. Avec un seul épi, la femme emplit cinq jarres puis alla se baigner. De retour, la vieille trébucha sur les épis inutilisés et accusa sa bru de n'avoir rien fait. Celle-ci monta sur le toit, redevint un ara et cria à son mari : « Suis-moi si tu m'aimes. Trouve la plante dont les copeaux se transforment en poissons. Creuse une pirogue et suis-moi vers le mont Vaipi. » Elle s'envola.

Désespéré, Monmaneki courut à la recherche de l'arbre. Il en trouva un dont les copeaux se transformaient en poissons qu'il rapportait en quantités telles que son beau-frère, un vaurien, l'espionna. Les copeaux cessèrent de se transformer en poissons. Monmaneki invita alors son beau-frère à l'aider à achever une pirogue et à la mettre à l'eau. Il retourna la pirogue et le beau-frère resta prisonnier dans la coque toute la nuit. Le lendemain il le délivra, et ils descendirent le rio Solimoes vers le mont Vaipi, lui à l'arrière, l'autre à l'avant. Ils parvinrent au village où la femme-ara s'était réfugiée. Celle-ci se cachait dans la foule. Le beau-frère changé en oiseau alla se percher sur son épaule. La pirogue continua sa route, et soudain se redressa. Monmaneki se changea en oiseau et vint se percher sur l'autre épaule de la femme. La pirogue se transforma en un monstre aquatique, maître des poissons du rio Solimoes.

Monmaneki, finalement, épousa une Indienne de son pays. Mais chaque fois qu'elle allait à l'embarcadère, son corps se séparait en deux. La tête, le torse, les bras allaient dans l'eau et pêchaient. Attirés par sa chair, les poissons abondaient. Le torse revenait alors sur la berge et s'ajustait à la partie inférieure dont saillait comme un tenon un bout de la moelle épinière.

Un jour qu'elle préparait la bière de maïs, sa belle-mère envoya sa bru chercher de l'eau à la rivière. Comme celle-ci tardait, elle s'y rendit et découvrit le bas du corps sur la berge. Elle arracha le bout de moelle. Revenue sur la berge, la femme ne parvint pas à se reconstituer. Elle se hissa sur la branche d'un arbre et se laissa tomber sur le dos de son mari parti à sa recherche. Désormais, elle ne le laissa plus manger, lui arrachant la nourriture de la bouche et le souillant de ses excréments.

Pour s'en délivrer, le héros inventa une ruse. Il prétendit devoir inspecter son barrage de pêche et décrivit à sa femme ce que lui feraient les piranhas si elle entrait dans l'eau avec lui. Elle resta sur la berge, et il en profita pour s'enfuir à la nage. Elle se hissa sur un pieu et, au bout de quelques jours, elle se changea en perroquet et s'envola vers les montagnes en avant du rio Solimoes.

Arrêtons-nous sur ce mythe auquel Lévi-Strauss a consacré de nombreuses pages, dans *L'Origine des manières de table*. Si l'on considère les cinq épisodes qui se succèdent et qui voient le héros se marier cinq fois de suite, on constate que les quatre premiers mariages sont exogames et le cinquième endogame, puisque Monmaneki épouse finalement une femme de chez lui. Les quatre premiers mariages sont

d'ailleurs exogames de façon « hyperbolique », puisqu'ils unissent un homme à des femelles d'animaux qui sont alternativement d'en bas et d'en haut, du ciel et de la terre. À la grenouille succède l'oiseau arapaho que suit le ver de terre et enfin l'oiseau ara. Les trois premiers épisodes sont construits à partir de deux mêmes séquences : a) rencontre et mariage, b) séparation des époux du fait de la mère du héros. Au cinquième épisode, la belle-mère sépare sa bru d'elle-même puisqu'elle empêche son corps de se reconstituer. Au quatrième épisode, la femme se sauve et le mari la suit. Au cinquième, la femme s'accroche à son mari et c'est lui qui se sauve. La quatrième épouse est un oiseau et se change en femme. La cinquième est une femme qui se change en oiseau.

Au début du mythe, les poissons n'existent pas, pas plus que les pirogues pour voyager sur les fleuves. Mais la quatrième épouse apprend à son mari comment faire naître les poissons à partir des copeaux d'un arbre particulier dont le tronc sert à fabriquer la pirogue. Et dans le cinquième épisode, c'est la chair de la femme-tronc qui attire les poissons nouvellement créés dont elle est devenue la maîtresse. Les mariages exogames ont pour causes occasionnelles l'exercice soit de fonctions d'excrétion – l'homme urine ou défèque –, soit de fonctions de nutrition – une femme lui offre une calebasse de vin de palme, une autre femme de la bière de maïs. Chaque fois, les excrétions de l'homme sont associées à la copulation et l'épouse donne naissance à un enfant qu'elle emporte lorsqu'elle s'enfuit. Enfin, remarquons que le mythe fait apparaître et se succéder quatre activités techno-économiques caractéristiques du mode de vie des Indiens : la chasse, la cueillette, l'agriculture (maïs) et la pêche.

Demeure, énigmatique, « *la notion bizarre d'une femme capable à volonté de se couper en deux morceaux* [41] ». Pour éclaircir ce paradigme, Lévi-Strauss va aller chercher, à quelque deux milles kilomètres des Tikuna, un mythe guyanais provenant des Kalina, qui raconte qu'une femme jetée à l'eau par son gendre et à moitié dévorée par des poissons carnivores monta au ciel et devint la « Chevelure de Bérénice ». Ce mythe appartient à un vaste ensemble paradigmatique qui explique l'apparition de la Chevelure de Bérénice d'une part, d'Orion et des Pléiades d'autre part, par le démembrement d'un corps de femme ou d'un corps d'homme : la tête, le tronc et les bras donnent naissance à la Chevelure de Bérénice, les jambes et les viscères à Orion et aux Pléiades.

Reste donc à expliquer pourquoi le mythe tikuna (M354) oblige à passer de l'Amérique du Sud à des mythes d'Amérique du Nord, servant de transition mais aussi de preuve que l'univers des mythes est commun aux deux Amériques. La réponse est donnée tout au long du livre III des *Mythologiques*, avec l'analyse d'un groupe de mythes

intitulé « Les épouses des astres », dont les versions les plus riches proviennent des Indiens Arapaho [42]. Ces mythes racontent comment un jour Soleil et Lune, qui étaient frères, discutaient sur les mérites respectifs des femmes du monde inférieur. Lune déclara que, pour lui, les humaines étaient les plus belles des femmes. Mais Soleil protesta, car les humaines, dit-il, grimaçaient en le regardant et il déclara préférer une créature aquatique qui le regardait avec de grands yeux sans grimacer. Lune se transforma en porc-épic et attira une jeune fille en haut d'un arbre qui grandissait jusqu'à toucher le ciel. Là, il se transforma en un beau jeune homme et l'Indienne consentit à l'épouser. Soleil, lui, avait choisi pour épouse une grenouille. Celle-ci urinait à chaque bond et mangeait en laissant couler une salive noire de sa bouche. Lune se moqua de sa belle-sœur. Lasse de ses railleries, celle-ci sauta sur la poitrine de Lune et y resta cramponnée à jamais. C'est l'origine des tâches sombres sur la Lune [43].

La femme-tronc de Monmaneki appartient d'évidence à la même famille de paradigmes que la femme-crampon épouse de l'un des astres car, selon les variantes, c'est soit sur Lune soit sur Soleil que l'épouse-grenouille offensée se jette et reste collée à jamais au beau-frère qui l'avait raillée.

Nous achevons notre traversée des Amériques en parvenant dans le nord de l'Oregon, une région qui est apparue à Lévi-Strauss comme une sorte de sanctuaire où se seraient conservés (ou rassemblés) tous les schèmes mythiques rencontrés sur sa route lorsqu'il pratiquait les « *levers en rosaces* ». On y retrouve notre héros d'origine, le Dénicheur d'oiseaux.

Mythe 796. Alsea – Le Dénicheur d'oiseaux

Le démiurge Seuku part en voyage avec son fils. Ils s'arrêtent dans un village où le jeune homme épouse deux femmes. Chacune d'elles a un enfant. Quand son fils s'absente, Seuku prend l'aspect d'un jeune homme et tente de séduire ses belles-filles. Prévenu par l'une d'elles, le héros emmène ensuite son père dans tous ses déplacements.

Un jour, un des enfants eut envie d'un oiseau perché dans un arbre. Le héros grimpe à l'arbre, qui grandit jusqu'au ciel puis diminue de taille et disparaît. Au ciel, le héros rencontre cinq Tonnerres qui lui portent secours et le font descendre au bout d'une corde, ficelé dans une peau de baleine.

Quand il retrouve les siens, son père reprend aussitôt son apparence de vieillard, mais le héros l'enferme dans une peau de baleine qu'il place sur des pierres chaudes. La peau se colle au corps du vieux et on jette le tout à la mer. Seuku décide alors de profiter de la baleine pour voyager et transformer le monde. Il s'en va vers le sud puis vers le nord, et il accoste finalement un jour. Il congédie la baleine mais en lui imposant de venir chaque année s'échouer sur une grève afin de nourrir les habitants.

Il crée par magie un arc, des flèches et un carquois. Il veut manger des baies mais celles-ci s'échappent par ses aisselles. Il bouche les trous avec de l'herbe, et c'est pourquoi les humains ont du poil sous les bras. Puis il fait apparaître le saumon, l'esturgeon, fabrique des engins de pêche, décrète qu'on rôtirait le saumon. Il crée les coquillages puis les bulbes comestibles, et les mit là où on les trouve aujourd'hui.

Finalement, les *Mythologiques* prennent fin sur la présentation d'un groupe de mythes qui nous expliquent comment les humains conquirent le feu du ciel à la suite d'une guerre suscitée par le désir de venger la mort d'une jeune femme qui avait voulu épouser une étoile et s'était tuée en tentant de s'enfuir et de redescendre sur terre.

Voici un extrait d'un des tout derniers des 813 mythes résumés dans les *Mythologiques*.

Mythe 804. Quinault – Les épouses des astres

Surprises par la nuit dans une prairie où elles récoltaient des racines, les deux filles de Corbeau campent. Étendues côte à côte, elles contemplent les étoiles. La cadette souhaite être transportée près d'une grosse étoile, l'aînée près d'une petite. Au ciel, la cadette s'aperçoit que son mari est un vieillard aux yeux chassieux qui éponge son pus avec les cheveux de la femme. Le mari de sa sœur est, lui, jeune et vigoureux.

La cadette veut s'enfuir. Elle supplie une araignée de la faire redescendre sur terre. La vieille y consent, mais pas avant que la corde qu'elle tressait ne soit assez longue. La femme veut partir tout de suite mais la corde, trop courte, la laisse suspendue dans les airs. Au bout de plusieurs jours, elle meurt. Son squelette se désagrège et des morceaux tombent devant la maison de son père. Corbeau les reconnaît et convoque tous les animaux, mammifères, oiseaux, poissons, pour aller, avec lui, venger sa fille au ciel.

Pour atteindre la voûte céleste, il faut fabriquer et suspendre une chaîne faite de flèches. Parvenus au ciel, où règne un froid glacial, les animaux veulent se chauffer. Ils chargent Merle, puis Chien, puis Lynx de voler un brandon au peuple du ciel. Seul Castor y parvient et rapporte le feu. Mais l'aînée des filles est toujours prisonnière au ciel. On décide donc de la libérer. Les rats et les souris rongent les cordes des arcs, les lacets des vêtements du peuple céleste. Au début, ceux-ci reculent. Mais ils contre-attaquent bientôt et mettent en fuite les Terriens. Ceux-ci redescendent alors sur terre avec la femme et le feu en utilisant leur échelle. Mais celle-ci se rompt finalement, et les derniers fuyards restent au ciel où ils deviennent des étoiles.

Comme l'écrit Lévi-Strauss au terme de son périple dans les deux Amériques :

> *Ainsi se clôt un vaste système dont les éléments invariants peuvent toujours être représentés sous la forme d'un combat entre la terre et le ciel pour la conquête du feu. Ce combat oppose parfois des peuples entiers, habitants respectifs des deux mondes ; ou il prend la forme plus modeste de l'exil temporaire d'un héros au sommet d'un arbre ou d'une paroi rocheuse – soit tout de même vers le ciel –, d'où il descendra pour être le maître du feu* (M1, M7-M12).

Avec les récits de montée au ciel, on est confronté soit à un drame cosmique soit à un drame villageois, voire une querelle de famille. Finalement, le parcours que nous avons fait en suivant le Dénicheur d'oiseaux donne l'impression, comme l'a écrit Lévi-Strauss dans l'avant-dernier chapitre des *Mythologiques*, que, à travers ces 813

mythes et autant de variantes, on a affaire à un « *mythe unique* [44] ». Lévi-Strauss devait cependant tempérer cette affirmation en déclarant quinze ans plus tard, dans *De près et de loin*, que tous les mythes analysés dans les quatre volumes étaient « *au moins des variantes sur un grand thème : le passage de la nature à la culture qu'il a fallu payer par la rupture définitive de la communication entre le monde céleste et le monde terrestre. D'où, pour l'humanité, des problèmes autour desquels tourne cette mythologie* [45] ».

Mais le parcours de Lévi-Strauss ne s'est pas fait en ligne droite comme nous venons de le faire. Il a procédé au moyen des « *levers en rosaces* [46] ». La méthode consiste à partir d'un mythe choisi (presque) au hasard – nous y reviendrons – et de « *reconstituer son champ sémantique grâce à l'ethnographie et au moyen d'autres mythes en répétant la même opération pour chacun d'eux* […]. *L'analyse mythique apparaît donc comme une tâche de Pénélope* […]. *Les thèmes se dédoublent à l'infini – quand on croit les avoir démêlés les uns des autres, c'est seulement pour constater qu'ils se ressoudent en réponse aux sollicitations d'affinités imprévues* [47] ».

Lévi-Strauss a donc procédé en raccordant chaque fois tels mythes à tels autres mythes, et en refermant un certain nombre d'entre eux en boucles plus ou moins larges et plus ou moins longues lorsqu'ils se révélaient appartenir à un même groupe de transformations. Ces groupes eux-mêmes se rattachaient à un moment ou à un autre à des ensembles encore plus vastes, où s'articulaient plusieurs grands cycles de mythes. C'est en ce sens que, avançant par un mouvement en spirale qui joignait peu à peu toutes ces boucles sur plusieurs plans à la fois, Lévi-Strauss a pu suggérer qu'il avait eu affaire, pendant toutes ces années, à un mythe « unique », qui s'était peu à peu révélé à lui et en lui.

Nous allons, à sa suite, décrire certaines de ces boucles qui ont drainé et enchaîné par des « *levers en rosaces* » la masse énorme des 2 000 mythes analysés dans les *Mythologiques*.

Levers en rosaces

La première boucle « *génératrice de toutes les autres* » unit le mythe bororo de l'origine de l'eau céleste extinctrice des foyers domestiques (M1) aux mythes gé sur l'origine du feu de cuisine (M7-M12). En fait, le mythe de référence M1 apparaît comme une inversion des mythes d'origine du feu de cuisine. Le feu et l'eau sont les *moyens* de la cuisine, de la transformation du cru en cuit. S'articule à ce premier groupe de mythes un second, qui traite non plus des moyens mais de la *matière* privilégiée de la cuisine, la viande. Ce sont les mythes sur l'origine des cochons sauvages, la viande par excellence (M14, M15, M16, M18, M21). On passe alors des mythes gé à des mythes tupi. Les mythes tupi sur l'origine de la viande renvoient eux-mêmes à des mythes bororo sur l'origine des parures et des biens culturels. Une première boucle est bouclée.

Or, c'est par l'intermédiaire du miel que les parures et les ornements sont apparus (M20). Partant de ces mythes où le miel est un *moyen*, Lévi-Strauss cherche et trouve des mythes où le miel est une *fin*, un but recherché. Mais avec le miel, c'est aussi du tabac dont les mythes sur l'origine de la viande nous expliquent l'origine. Le jaguar maître du feu et de la viande cuite, dont il donne le secret à ses beaux-frères humains, est finalement tué et son corps brûlé. De ses cendres naît le tabac. La viande crue est donc une matière naturelle qui se situe en deçà de la cuisine. Les parures sont le produit d'une fabrication culturelle qui se situe au-delà de la cuisine. Le miel et le tabac sont des entours de la cuisine. La quête du miel sauvage ramène les hommes vers la nature. L'offrande de tabac et le fait de fumer le tabac mènent les hommes au-delà de la nature, vers le monde surnaturel.

Tous ces mythes en rejoignent d'autres, qui nous expliquent cette fois l'origine des plantes cultivées et, avec elles, de la vieillesse, de la vie brève et de la mort (M87-M92), et auxquels vient s'accrocher un groupe de mythes sur l'origine des différences entre les espèces animales – surtout entre les oiseaux que distinguent les couleurs des plumes (M171-M175 ; M178-M179). Cet ordre naturel répond donc à l'ordre culturel créé par le passage du cru au cuit, par la cuisine et par d'autres arts qui séparent les hommes de l'animalité.

Le deuxième volume, *Du miel aux cendres*, repart des mythes bororo et toba sur l'origine des cochons sauvages et du tabac (M21-M27), et les articule avec un groupe de mythes consacrés à l'origine du tabac et du miel (M188-M191) – et sur la fille folle de miel (M216-M217 ; M265-M266). Le retour vers les mythes gé (M7-M12) sur l'origine du feu et sur M1, le Dénicheur de feu, s'opère par le biais d'un groupe de mythes warrau, toba et tacana (M264-M266 ; M300-M303).

Le troisième volume, *L'Origine des manières de table*, commence avec le mythe du chasseur Monmaneki et de ses cinq épouses successives, mythe que nous avons résumé et dont un épisode, celui de la femme-tronc accrochée à son mari et ne voulant plus s'en détacher, avait incité Lévi-Strauss à se tourner vers les mythes des Indiens d'Amérique du Nord, pour y découvrir le même thème, soit sous une forme directe soit sous une forme inversée. Il l'avait retrouvé, en effet, chez les Assiniboine, les Wichita (M369-M370), puis chez les Arapaho, les Crow, les Hidatsa, c'est-à-dire chez les Indiens des Plaines, décliné en multiples variantes du thème des « épouses des astres » (M425-M438, M444, M447-M448, M451-M457).

Finalement, dans *L'Homme nu*, tous ces thèmes se retrouvent soit sous une forme littérale, soit sous des formes asymétriquement inverses. Le Dénicheur d'oiseaux réapparaît, mais cette fois il s'appelle Aishish et est le fils d'un démiurge kmukameh qui convoite l'une des épouses de son fils et incite celui-ci à grimper en haut d'un arbre où nichent des aigles. L'arbre s'élève jusqu'au ciel, et Aishish ne peut en redescendre, etc. (M530 a, b). Nous sommes chez les Klamath, au sud des Sahaptin, et l'on y retrouve non seulement le Dénicheur d'oiseaux (M664-M672, M676-M679), mais aussi le thème de l'origine de la couleur des oiseaux (M643-M644), auxquels s'accrochent des thèmes nouveaux, qui font référence aux particularités de cette région côtière – telles « l'origine des saumons et leur libération » (M606-M607 ; M694-M699) ou les aventures de Lynx et de Puma (M645-M649). Finalement, après un retour massif du Dénicheur d'oiseaux (M664-M681), on assiste à la conquête du feu au ciel (M717-M733 ; M781-M782). Nous sommes alors chez les Quileute. Et les trois derniers mythes du livre nous ramèneront chez les Gé et sur le thème de l'origine du four de terre (M812). Les Gé ne pratiquaient pas la poterie, alors que les Bororo connaissaient la poterie mais pas le four de terre.

Les boucles se referment mais restent toujours ouvertes quelque part et sur quelque chose. Lévi-Strauss, en 1971, épuisé au terme de près de dix ans de travail, avait pensé, on l'a dit, en avoir fini avec les mythes des Amérindiens. Mais en 1985, quatorze ans plus tard, il publiait *La Potière jalouse*, et vingt ans plus tard *Histoire de Lynx*. N'avait-il pas déjà écrit de façon prémonitoire, dans l'ouverture du volume I, *Le Cru et le Cuit* : « *Il n'existe pas de terme véritable à l'analyse mythique, pas d'unité secrète qu'on puisse saisir au bout du travail de décomposition* [48] » ?

Un quart de siècle plus tard, il confesserait pourtant à Didier Eribon :

J'ai commencé à me pencher sur la mythologie en 1950, j'ai achevé

les Mythologiques *en 1970. Pendant vingt ans, levé à l'aube, soûlé de mythes, j'ai véritablement vécu dans un autre monde. Les mythes m'imprégnaient. Il faut en absorber tellement plus qu'on n'en utilise. Je vivais avec tous ces peuples et avec leurs mythes comme dans un conte de fées* 49.

1. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 184.
2. C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 503.
3. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, p. 193 (édition de 2001).
4. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 48, M359, Modoc.
5. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 175.
6. *Ibid.*, p. 256-257, M188.
7. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 357-358.
8. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 231-232, M455 et M429a.
9. *Ibid.*, p. 112-113, M149a.
10. *Ibid.*, p. 270-272, M465.
11. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 273, M299.
12. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 53, M377.
13. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 317.
14. *Ibid.*, p. 266, M293.
15. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 364, M503.
16. *Ibid.*, p. 348 et 297, M479.
17. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 296.
18. *Ibid.*, p. 318, M318.
19. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 16.
20. *Id.*, « La notion d'archaïsme en ethnologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, 1952, p. 32-55.
21. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 394.
22. *Ibid.*, p. 230.
23. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 184, note 2. Nous soulignons.

24. *Ibid.*, p. 294-296. Autre exception, le cas du Warrau, à des milliers de kilomètres des Andes, près de l'océan Atlantique, où l'on trouvait des temples, une hiérarchie de prêtres, des cultes complexes renvoyant à des influences andines. Cf. *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 376-377.

25. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 232.

26. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 145-146.

27. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 475. Nous soulignons. Voir aussi *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 177.

28. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 577.

29. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 292.

30. *Ibid.*, p. 348.

31. Ce qu'illustre cette déclaration de Lévi-Strauss dans le finale de *L'Homme nu* (IV, p. 571) : « *À moi aussi sans doute, le domaine de la vie religieuse apparaît comme un prodigieux réservoir de représentations que la recherche objective est loin d'avoir épuisé ; mais ce sont des représentations comme les autres, et l'esprit dans lequel j'aborde les faits religieux suppose* qu'on leur refuse toute spécificité. » Nous soulignons.

32. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 571.

33. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 43-45.

34. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 510-511.

35. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 74-75.

36. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 92.

37. M191 : *ibid.*, p. 49 ; M27 : *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 113.

38. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 17-20.

39. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 522-524.

40. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 99.

41. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 27-28.

42. *Ibid.*, p. 170-179.

43. *Ibid.*, p. 170.

44. *Id.*, *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 502.

45. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 190.

46. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 12. *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 502.

47. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 13.

48. *Ibid.*, p. 17.

49. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 185.

La boîte à outils de l'analyse structurale des mythes

Lévi-Strauss, on l'a dit, avait tâtonné pendant plusieurs années, à la fois pour élaborer ses concepts et sa méthode d'approche des mythes, mais aussi pour déterminer le corpus de mythes qui lui permettrait le mieux de les mettre à l'épreuve. Finalement, en 1961, il s'était décidé à « *repartir du mythe bororo du Dénicheur d'oiseaux qui avait déjà retenu* [son] *attention quelques années auparavant* ».

Avec quelle conscience de lui-même et de la valeur de ses concepts avait-il abordé sa tâche ? Force est de constater que les jugements de Lévi-Strauss sur les spécialistes de mythologie qui l'avaient précédé sont soit franchement négatifs, soit mollement élogieux. On se souvient qu'en 1955, dans « The Structural Study of Myth », il avait déjà déclaré qu'en matière d'ethnologie religieuse, on n'avait le choix qu'« *entre la platitude et le sophisme* ». Il faisait une exception pour Dumézil (dont il avait lu *Loki*) et un spécialiste belge de mythologie grecque, Grégoire, dont il ne citait pourtant pas l'œuvre. Il soulignait toutefois que ni l'un ni l'autre « *n'appartenait en propre à l'ethnologie* [1] ».

Sept ans plus tard, en 1962, dans l'« ouverture » du premier volume des *Mythologiques*, Lévi-Strauss décerne à Richard Wagner le titre de « *père irrécusable de l'analyse structurale des mythes et même des contes* », et « *confesse d'autres dettes* ». De nouveau il mentionne Dumézil et Grégoire, et ajoute le nom de Marcel Granet, qu'il avait fort malmené, on s'en souvient, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, et auquel il attribue maintenant « des intuitions géniales ». Une fois de plus, les hommages s'adressent à des non-mythologues. En ce qui concerne ceux-ci, les jugements oscillent à nouveau du franc mépris à l'hommage réservé – celui qu'il adresse, notamment, à Max Müller et à son école qui, au XIXe siècle, ont eu « *l'immense mérite de découvrir et de déchiffrer le code astronomique qu'utilisent souvent les mythes* ». Mais « *leur erreur, celle aussi de tous les mythologues de cette époque et d'autres plus récents, fut de vouloir comprendre les mythes au moyen d'un code unique et exclusif alors qu'il y en a toujours plusieurs à l'œuvre simultanément* » [2]. On n'apprendra pas qui sont les mythologues anciens ou récents visés par cette critique.

Lévi-Strauss fait également allusion à un autre groupe de mythologues (qu'il ne nomme pas davantage) qui, en réaction contre Max Müller, avaient tenté de « *ramener le sens des mythes à une glose*

moralisatrice de la condition humaine, explication de l'amour et de la mort, du plaisir et de la souffrance, au lieu que ce soit des phases de la lune et du changement des saisons [3] ». Comme en 1955, il écarte Jung, sa théorie des archétypes et la notion d'inconscient collectif, qu'il laisse « *soigneusement de côté* [4] ».

Qu'en est-il des spécialistes de la mythologie des Amérindiens, son domaine de recherche ? La question ne vise pas, bien sûr, les centaines d'auteurs qu'il cite – tels Métraux, Reichel-Dolmatoff, Albisetti et Colbacchini, les auteurs de l'*Enciclopedia bororo* des Salésiens, Nimuendaju et tous les autres – qui avaient recueilli des mythes sur le terrain et les avaient publiés. En fait, Lévi-Strauss n'aperçoit avant lui que des théoriciens se réclamant de l'école dite de « la méthode historique », née en Finlande : G. Reichard, Stith Thompson et Dorothy Demetracopoulou. Thompson avait publié, en 1929, une synthèse sur les mythes des Indiens d'Amérique du Nord [5], et Demetracopoulou, en 1933, le recueil de toutes les versions du fameux mythe de « Dame Plongeon », groupe de mythes nord-américains que Lévi-Strauss devait articuler avec le cycle du Dénicheur d'oiseaux, issu d'Amérique du Sud.

Lévi-Strauss reconnaît à ces auteurs d'avoir rendu d'immenses services en recueillant et en regroupant toutes les variantes de ces grands thèmes mythiques, mais il critique la méthode employée pour les analyser. Cette méthode, « *d'esprit positiviste et empirique* », consistait à recenser toutes les variantes des mythes, puis à découper ces récits en épisodes et en motifs, et enfin à calculer la fréquence des motifs en question et à dresser la carte de leur distribution. Selon la fréquence des motifs, on leur attribuait une ancienneté plus ou moins grande et l'on cherchait à déterminer leur lieu d'origine – et donc leur centre de diffusion. Mais, dit Lévi-Strauss, « *tout cela n'est pas en question. Les difficultés commencent avec la définition des faits* ».

> *On se contente d'inventorier des termes sans les mettre en relation. Jamais ou presque on ne tente une réduction d'où résulterait que deux ou plusieurs motifs, séparés sur un plan superficiel, sont en rapport de transformation ; de sorte que le caractère de fait scientifique n'appartient pas à chaque motif mais au schème qui les engendre bien qu'il reste lui-même à l'état latent* [6].

Ces griefs adressés à Stith Thompson sont les mêmes que ceux que Lévi-Strauss adresse à Dorothy Demetracopoulou. Il lui reproche d'avoir découpé le mythe de Dame Plongeon selon des critères subjectifs et d'avoir conclu que les différents éléments (ou motifs) du mythe étaient « *dépourvus de propriétés intrinsèques qui pourraient expliquer leur coalescence en vue de donner naissance à un mythe* ». Or, pour Lévi-Strauss, « *l'objet réel sur quoi porte l'analyse se situe au niveau*

du groupe et non de telle ou telle de ses propriétés », et le groupe est « *un état local d'une transformation qui en engendre plusieurs autres, toutes régies par une même nécessité* »[7].

Bref, les mythologues qui ont précédé Lévi-Strauss sont restés à la surface des mythes, incapables d'en comprendre la nature puisqu'ils en ignoraient la structure. Sur les presque 2 000 pages que représentent les quatre volumes des *Mythologiques*, Lévi-Strauss ne fera référence que seize fois à tel ou tel de ses prédécesseurs appartenant à l'« *ancienne mythographie* ». Car, avec lui, était mise en œuvre « *une nouvelle manière d'appréhender le contenu des mythes qui, sans le négliger ou l'appauvrir, le traduit en termes de structure*[8] ».

Grâce à l'analyse structurale, les mythes vont enfin être « *promus à l'existence rationnelle* ». Leur irrationalité apparente va être dissipée et leur véritable nature et raison d'être apparaître. Et dans le finale de *L'Homme nu*, au terme, donc, de plus de dix années de travail, Lévi-Strauss est convaincu que « *l'analyse structurale des mythes prépare l'avènement d'une anthropologie scientifique*[9] ». Et, voyant plus loin encore, il n'hésite pas à entonner le péan pour chanter le fait que : « *Le structuralisme propose aux sciences humaines un modèle épistémologique d'une puissance incomparable à ceux dont elles disposaient auparavant*[10]. »

C'est donc de toutes les sciences humaines et sociales que l'analyse structurale est devenu l'avènement, *i.e.* la promesse et la garantie que ces sciences deviendront enfin des sciences. Voyons donc ce qu'il en est et jusqu'à quel point cette ambition a été réalisée.

Qu'est-ce qu'un mythe pour Lévi-Strauss ?

Les mythes sont de l'ordre du discours que des groupes humains se tiennent à eux-mêmes. « *La substance du mythe ne se trouve ni dans le style ni dans le mode de narration ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée*[11]. » Les mythes sont des récits où des événements se succèdent au sein d'une intrigue. Ces séquences d'événements sont le contenu « *patent* » du mythe. Elles se succèdent dans un ordre chronologique. Lévi-Strauss ajoute que ce contenu « *patent* » est « *apparent* ». Ce qui présuppose qu'il existe un autre contenu, un contenu « *latent* », non directement apparent, que l'analyse va découvrir et explorer. Ce contenu latent est celui des schèmes qui, à des niveaux inégalement profonds du récit, organisent ces séquences d'événements ; schèmes géographique, sociologique, techno-économique, etc., qui eux-mêmes apparaissent à l'analyste comme des transformations d'une structure logique, sous-jacente et commune à tous les niveaux[12].

Que nous racontent les mythes des Indiens d'Amérique ?

Pour Lévi-Strauss, ils nous racontent « *des histoires du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts* [13] », et il faut ajouter, pour que la définition soit complète, des histoires du temps où « *les dieux pouvaient prendre forme humaine ou animale* » et vivre parmi les hommes et les animaux alors indistincts. Leurs mythes sont donc la représentation d'une époque et d'un monde depuis longtemps disparus, mais qui continuent à être présents dans le présent puisqu'ils lui donnent sens et sont la raison d'être des rites que les Indiens adressent aux animaux qu'ils chassent (mais aussi aux plantes qu'ils cultivent) [14] :

> *Jadis les chèvres sauvages étaient de même nature que les Indiens. Elles prenaient l'apparence animale ou humaine à volonté. Les Indiens* le savaient *: raison pour laquelle ils continuent d'observer des rites spéciaux quand ils tuent une chèvre, ou bien un ours noir ou un grizzly qui ont, eux aussi,* cette double nature 15.

À quoi donc servent les mythes ?

> *À expliquer pourquoi, différentes au départ, les choses sont devenues ce qu'elles sont et pourquoi elles ne peuvent pas être autrement 16.*

Notons d'abord que cette définition, par sa généralité, peut s'appliquer tout autant au récit de la Genèse, dans la Bible, qu'au *Rig Veda* ou à d'innombrables textes sacrés, au fondement des religions. Lévi-Strauss a, par ailleurs, caractérisé les mythes des Indiens d'Amérique comme des récits qui traitaient du passage de la nature à la culture, de l'animalité à l'humanité. Mais cela pose problème. Pour la science moderne, le passage de l'animalité à l'humanité renvoie au processus de la séparation des pré-hominiens, ancêtres de l'*Homo sapiens sapiens*, des autres espèces de primates, chimpanzés et bonobos, qui, comme eux, descendaient d'un ancêtre commun. Mais cette représentation moderne du passage de la nature à la culture ne contient évidemment pas l'idée que les hominiens pouvaient être aussi des ours noirs ou que les proto-humaines pouvaient épouser un grizzly, ni non plus l'idée que le renard pouvait être l'incarnation animale d'un dieu décepteur [17]. L'emploi de termes comme « nature » et « culture » et le recours à la notion de passage de la nature à la culture transfigurent donc la nature des mythes des Amérindiens et leur attachent une dimension culturelle et idéelle qu'ils n'avaient pas lorsqu'ils furent conçus et transmis par ces groupes humains. Mais que représentent les explications que les mythes nous proposent ? Lévi-Strauss nous dit :

> *Il faut en prendre son parti : les mythes ne disent* rien qui nous

> instruise *sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. On ne peut espérer d'eux nulle complaisance métaphysique* […].
> *En revanche, les mythes* nous apprennent beaucoup sur les sociétés *dont ils proviennent. Ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible de prime abord.*
> *Enfin et* surtout, *ils permettent de* dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, *si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces qu'on peut les tenir pour fondamentaux et chercher à les retrouver dans d'autres sociétés et dans d'autres domaines de la vie mentale 18.*

Les mythes ne *nous* expliquent rien de ce qu'ils se proposaient d'expliquer aux Indiens, et si les mythes sont « *un spectacle d'idées fantasmatiques que l'esprit humain déroule de lui-même et dont il est le siège* », la question se pose de comprendre le fondement de la différence entre la pensée mythique et la pensée scientifique. Depuis 1955 et « The Structural Study of Myth », Lévi-Strauss affirme que « *la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations* […] *et la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique* [19] ».

Plusieurs remarques s'imposent ici. D'abord le fait que, pour ceux qui y croient et agissent dans leur vie en fonction de ce que les mythes leur disent, ceux-ci sont des explications « vraies », autrement dit, de véritables explications. Ce fait de la croyance en la « vérité » des mythes est fondamental. Il *précède et sous-tend* ensuite toutes les opérations que l'esprit humain met en œuvre pour construire des récits fantasmatiques des origines de l'univers, des hommes et de la société. Ce fait, fondamental, reste occulté par Lévi-Strauss, ce qui atténue la différence de nature entre pensée mythique et pensée scientifique. En revanche, les ressemblances entre les deux modes de pensée, à savoir le fait que l'une et l'autre mettent en œuvre des opérations logiques identiques portant sur des formes, des jugements et des propositions, sont poussées au premier plan par Lévi-Strauss et lui servent d'argument pour affirmer que « *la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique* ».

Non pas qu'il soit faux que certaines opérations logiques soient présentes dans les deux cas, et c'est évidemment le grand mérite de Lévi-Strauss de l'avoir démontré, mais cette identité ne suffit pas à effacer les différences. Et l'une des différences majeures mise en relief par Lévi-Strauss lui-même est que la pensée mythique est caractérisée

– à l'opposé de la science « cartésienne » – par « *un refus de diviser la difficulté, ne jamais accepter de réponse particulière, aspirer à des explications englobant la totalité des phénomènes* [20] ».

Comme on l'a vu, la « *pensée sauvage* » prétend être « *simultanément analytique et synthétique* [21] ». Elle veut « *saisir le monde, à la fois comme totalité synchronique et diachronique* », et, de ce fait, à la différence de la pensée scientifique qui est un processus historique ouvert de production de connaissances vérifiables donc infirmables, la pensée mythique apparaît comme « *intemporelle* » [22] – tout comme le sont les religions, révélées ou non. Ce n'est donc pas parce qu'un mode de pensée implique des opérations logiques qu'il est analogue à (ou complémentaire d') un mode de pensée scientifique. Mais il n'en était pas moins important de faire la démonstration de la présence de ces opérations logiques dans les deux modes de pensée, ce que fit magistralement Lévi-Strauss.

Si les mythes ne nous expliquent rien de ce qu'ils voulaient expliquer, ils nous apprennent beaucoup sur deux domaines qu'il n'était pas dans leur propos d'expliquer : le fonctionnement des sociétés dont ils proviennent, leurs croyances et leurs institutions ; les opérations auxquelles se livre l'esprit humain lorsqu'il produit des mythes. Arrêtons-nous sur ces deux points.

Si les mythes portent l'empreinte de croyances et d'institutions propres à telle ou telle société (les Bororo, par exemple, sont matrilinéaires et, de ce fait, le père du Dénicheur d'oiseaux qui l'envoie à la mort est d'abord un allié pour ce dernier et non un consanguin, et le viol de sa mère par le héros est le plus horrible des crimes incestueux), il faut bien que des membres de ces sociétés les aient produits ou reproduits après les avoir empruntés à des tribus voisines en leur imprimant la marque de leur société. Dans *Le Regard éloigné*, Lévi-Strauss a ces mots : « *Les sociétés ne sont pas des personnes ; rien n'autorise à les représenter sous l'aspect de clients individuels consultant le catalogue d'on ne sait quel fournisseur métaphysique et retenant, chacun pour son usage particulier, certains modèles d'articles qui lui tiendraient lieu de modèles différents que d'autres sociétés emploieraient aux mêmes fins* [23]. » Comment comprendre ces formules ?

Si les sociétés ne sont pas des personnes, elles ne sont pas des sujets. Les sujets sont toujours des individus particuliers. Ce sont donc des individus qui créent les mythes et/ou les transmettent. « *Tout mythe doit, en dernier ressort, prendre son origine dans une création individuelle. Cela est vrai sans doute mais pour passer à l'état de mythe, il faut précisément qu'une création ne reste pas individuelle* [24]. »

Pour que son caractère de mythe, son « *mythisme* » soit actualisé, il faut que le récit soit adopté sur un « *mode collectif* [25] ». Certes, mais

pourquoi un groupe humain accueillerait-il collectivement un récit raconté par l'un des siens comme un « mythe », une parole qui mérite attention et respect ? Il faut, explique Levi-Strauss, que ce groupe reconnaisse et regarde ce récit comme porteur de réponses fondamentales à des problèmes qu'il se pose, comme énonçant des « vérités » essentielles. De sorte que non seulement la création d'un mythe ne saurait rester individuelle, mais elle ne peut être conçue comme émanant d'un individu. Car les vérités ou la vérité que fait entendre son récit dépassent à l'évidence non seulement les limites, bien connues des siens, de celui qui les énonce, mais les limites humaines. Finalement, « *les mythes n'ont pas d'auteur* […]. *Quelle qu'ait été son origine réelle* […], *quand un mythe est raconté,* [c'est] *un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part* [26] ». Ou du moins, il ne peut avoir qu'une origine « surnaturelle ».

D'autant plus que les mythes racontent des faits, invoquent des raisons, des causes qui n'appartiennent pas à l'expérience quotidienne, concrète de ceux qui les écoutent et qui y croient. Bref, les mythes, pour être reçus et vécus comme tels, doivent être conçus comme détachés de toute origine humaine, comme obtenus par des humains d'« une révélation mystique [27] ». C'est en cela que l'on peut dire que les mythes relèvent du sacré, et les contes d'Ésope ou de La Fontaine du profane. Les premiers sont des communications d'entités invisibles aux hommes, les seconds des récits métaphoriques assortis d'une morale, que les hommes s'adressent entre eux. Les mythes sont donc, finalement, des produits de l'esprit humain qui ne peuvent exister socialement et acquérir leur force et leur efficacité symboliques qu'à condition que l'humanité qui les a produits s'efface de leur origine, soit occultée et niée.

Or, cette occultation et cette dénégation de l'homme à l'origine de ses œuvres sont les préconditions cognitives et affectives qui engendrent les lieux et les temps imaginaires où prennent naissance les diverses variétés du sacré. C'est en effet, en apparence, toujours sous l'inspiration d'entités invisibles, de puissances surhumaines, que les religions écrites et non écrites sont nées. Cela est vrai tout autant du récit de la Genèse qui ouvre la Bible que des textes du *Rig Veda* qui seraient « apparus » par fragments à de grands « visionnaires » des temps anciens, les *S'Ri*, des « Pères » qui les auraient alors vus, copiés et transmis. Mais pour que s'instituent, dans l'esprit des hommes, ces lieux où naissent les mythes et les religions (mais aussi toutes sortes d'idéologies, politiques ou autres), il faut qu'existe au préalable dans leur esprit la croyance que l'impossible est possible. Ce présupposé de la pensée mythico-religieuse est un acte intellectuel et affectif en même temps, un acte de foi qui n'exclut pas le doute. Ce qui est normalement, visiblement, quotidiennement impossible est cependant

possible. Une fois cet acte posé, la pensée peut construire ses palais d'idées selon ses lois, mais l'homme est désormais séparé d'une partie de lui-même, devenu pour une part étranger à lui-même. Lévi-Strauss n'a pas pénétré plus avant dans la fabrique du sacré.

Mais si les mythes des Amérindiens ne nous expliquent rien, ils expliquent tout pour les Indiens. À quoi donc leur servent les mythes ?

Tout d'abord, et fondamentalement, à expliquer l'origine de l'univers, des hommes, de la société et des raisons de l'ordre qui y règne et doit y régner désormais. C'est la fonction *étiologique* des mythes. Les explications qu'ils proposent partent toutes d'un même postulat : à l'origine, les hommes et les animaux n'étaient pas distincts. Ce postulat est commun à toutes les tribus indiennes du sud comme du nord de l'Amérique, quelles que soient leur langue et leur organisation interne. C'est le socle de la conception du monde qu'elles partagent. Or, ce postulat ne saurait être déduit des structures formelles de l'esprit humain, qui sont universelles. Il n'a pu naître que parce que toutes ces tribus partageaient depuis des millénaires des modes de vie qui impliquaient des relations intimes constantes avec les plantes et des animaux sauvages et ont pu leur suggérer l'idée que, à l'origine, les humains et les animaux (et même les plantes) étaient des personnes comme les humains.

Mais en plus de cette fonction « gnoséologique », les mythes assument d'autres fonctions nécessaires au fonctionnement de leurs sociétés.

> *On peut dire des récits mythiques la même chose que des règles de parenté. Ni celles-ci, ni ceux-là ne se bornent à être, ils servent à quelque chose qui consiste à résoudre des problèmes sociologiques dans un cas (la parenté), socio-logiques dans l'autre (les mythes)* 28.

Quelles sont ces fonctions socio-logiques ? « *Les mythes constituent plutôt des séquences temporaires et locales aux problèmes que posent des ajustements réalisables et les contradictions impossibles à surmonter et qu'ils s'emploient alors à légitimer ou à voiler* 29 ».

Ces fonctions socio-logiques des mythes sont « idéologiques » puisqu'ils contribuent à occulter ou à légitimer des contradictions sociales insurmontables ou, au contraire, qu'ils accompagnent des transformations sociales réalisables. Masquer ou légitimer des contradictions, accompagner le fonctionnement et la reproduction des systèmes sociaux, ce sont les fonctions mêmes que Marx attribuait aux « idéologies », usant d'un terme emprunté aux philosophes français, Destutt de Tracy au premier chef, qu'on a appelés les « idéologues ». Mais de quelles contradictions sociales insurmontables – ou de quels ajustements réalisables – les mythes amérindiens nous parlent-ils ?

À part la domination des hommes sur les femmes, dont les mythes fondent la légitimité, ou, sur un plan plus abstrait, l'impossibilité pour les humains d'accéder à l'immortalité, les quatre volumes des *Mythologiques* nous livrent peu d'informations sur les contradictions inhérentes aux sociétés indiennes. On apprend que, sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, existaient des foires aux esclaves florissantes. On entend parler ici et là de femmes qui épousent des chefs, mais quels sont ces chefs ? D'un autre côté, considérable est la quantité d'informations rassemblées et analysées par Lévi-Strauss sur la nature des plantes citées dans les mythes, sur les mœurs des animaux qui en sont les héros, sur les constellations et les astres, les techniques de chasse et de pêche, les montagnes et les cours d'eau, les saisons et les cycles d'activités qu'elles imposent aux hommes selon qu'elles sont chaudes ou froides, sèches ou humides, longues ou courtes, etc. Toutes ces données relèvent de ce que Lévi-Strauss désigne comme l'infrastructure techno-économique des sociétés, notion également empruntée à Marx, mais amputée, on l'a dit, de toute donnée sur un des éléments centraux d'une économie, les rapports sociaux de production. Ceux-ci ne se résument pas à la division du travail impliquée dans les activités de chasse, de pêche, de cueillette, de tissage, de vannerie, etc. Ils concernent aussi la propriété des sites de pêche, des territoires de chasse, etc., ainsi que l'appropriation et la redistribution des produits de la chasse, de la pêche, de l'agriculture, etc. Nous discuterons plus loin du rôle que Lévi-Strauss attribuait aux infrastructures pour expliquer les différences entre les variantes d'un même mythe quand il écrivait : « *En définitive, ces raisons relèvent de l'infrastructure techno-économique vers quoi, comme* toujours*, il faut regarder* d'abord *si l'on prétend rendre intelligibles des écarts différentiels entre les idéologies* [30]. » Ou encore :

> *L'armature idéologique des mythes de l'Amérique équatoriale paraît donc liée à une infrastructure où la pensée indigène découvre une contradiction : celle entre un axe temporel de type équinoxial et un axe spatial où le sens du trajet intervient pour rendre inégales des distances pourtant identiques. On vérifie par ce biais la corrélation de l'idéologie et de l'infrastructure* [31].

Puisque l'esprit humain est le même pour tous les humains, puisque les opérations de la pensée mythique sont les mêmes chez tous les humains, puisque les différences entre les infrastructures des sociétés expliqueraient les écarts différentiels entre leurs mythes, comment penser le rapport entre l'universalité des opérations formelles de la pensée mythique et le contenu toujours particulier des mythes ? Problème fondamental qu'a affronté Lévi-Strauss, et ses réponses allaient transformer en profondeur notre compréhension des mythes et

de la pensée mythique.

Avant d'analyser dans le détail son apport, nous avons présenté en trois tableaux ce dont nous allons traiter : un premier tableau énumère les composantes d'un mythe ou, comme le dit Lévi-Strauss, sa « *structure feuilletée* ». Un autre résume les principales opérations de la pensée mythique. Le dernier présente les conditions et les étapes de l'analyse structurale des mythes.

I. Les composantes d'un mythe

L'armature
Les codes
Les axes
Les mythèmes
Les schèmes
Le message = le sens patent (fonction étiologique)
le sens latent (fonction sémantique)

II. Opérations de la pensée mythique

Produire et combiner les composantes des mythes
Sélection du problème à résoudre
Opérations logiques
Construction de l'armature du mythe et de ses variantes
Sélection des mythèmes (opérateurs bianires, ternaires ou analogiques)
Sélection des schèmes
Création du mythe comme un groupe de transformations par
la mise des mythèmes et des schèmes en rapport :
de symétrie, d'asymétrie
d'inversion
d'homologie, etc.
en groupes de Klein
Clôture d'un groupe de variantes d'un mythe par double ou triple torsion de la variante finale par rapport aux précédentes (formule canonique)
Constitution d'un groupe de mythes formant un cycle et bouclage du cycle
Intersections ou connexions d'un cycle de mythes avec d'autres cycles
Procédés métalinguistiques
Utilisation du sens propre et/ou du sens figuré :
(passage de l'un à l'autre et réciproquement)
(confusion de l'un avec l'autre)
Usage de la métaphore et/ou de la métonymie
(passage de l'une à l'autre et inversement)
Usage de la contiguïté ou de la ressemblance
Confusion – du signifiant et du signifié
– du mot et de la chose

III. Condition préalable et étapes de l'analyse structurale des mythes

Condition préalable : *L'effacement du Moi de l'analyste*
Analyse structurale : trois étapes
1. Constitution du dossier ethnographique
2. Analyse formelle
3. Analyse sémantique

1. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 288.
2.

Id., *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 38.

3. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 346.

4. *Ibid.*, p. 194.

5. S. Thompson, *Tales of the North American Indians*, Bloomington, Indiana University Press, 1929 ; *id.*, « The Star Husband Tale », *Studia Septentrionalia*, n° 4, Oslo, 1953, p. 93-163 ; D. Demetracopoulou, « The Loon Woman Myth. A Study in Synthesis », *Journal of American Folklore*, n° 46, 1933, p. 101-128.

6. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 186-191.

7. *Id.*, *Mythologiques*, IV, p. 52.

8. *Id.*, *Mythologiques*, II, p. 401.

9. *Id.*, *Mythologiques*, IV, p. 133.

10. *Ibid.*, p. 164.

11. *Ibid.*, p. 376.

12. Cf. « La geste d'Asdiwal », *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 175, 193.

13. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 193.

14. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 276. « *Autrefois les hommes parlaient aux plantes qui étaient des êtres personnels*. »

15. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 97. Nous soulignons.

16. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 196.

17. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 76.

18. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 571. Nous soulignons.

19. *Id.*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 255.

20. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 194.

21. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 290.

22. *Ibid.*, p. 348.

23. « De la possibilité mythique à l'existence sociale », in *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 215.

24. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 560.

25. *Ibid.*

26. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 26.

27.

Id., *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 223.

28. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 187.

29. *Ibid.*, p. 562.

30. *Ibid.*, p. 93. Nous soulignons.

31. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 143.

Les composantes d’un mythe

L’armature

L’armature des mythes, c’est « *l’ensemble des propriétés qui restent invariantes dans deux ou plusieurs mythes* [1] ».

Par exemple, l’armature d’un certain groupe de mythes portant sur l’origine des femmes – M29 (Sherenté), M30 (Chamacoco), M31 (Toba-Pilaga) et M32 (Matako) – consiste en trois oppositions, qui soutiennent le récit : mâle/femelle, haut/bas, conduite modérée/ conduite immodérée [2].

L’armature d’un mythe est donc constituée par une série d’oppositions (en général binaires), quelle que soit la nature de ces oppositions. Des mythes peuvent être rapprochés et comparés, précisément parce que l’analyse révèle que leur armature repose sur des oppositions communes. C’est ainsi que Lévi-Strauss rapproche un mythe des Tikuna d’Amérique du Sud, le mythe M354, qui nous raconte les différents mariages du chasseur Monmaneki, de deux mythes des Indiens Arapaho d’Amérique du Nord, les mythes M425 et M426, qui nous racontent les aventures de Soleil et de Lune quand ils voulurent choisir entre des épouses humaines ou animales. Ces trois mythes, en effet, ont en commun quatre éléments :

1. La comparaison d’une épouse humaine avec une ou plusieurs épouses animales.
2. Chaque fois, l’épouse-grenouille est une femme-crampon.
3. Chaque fois, l’épouse animale est discréditée en raison de sa conduite alimentaire.
4. Ces trois éléments sont connectés avec une paire astronomique, Soleil et Lune, qui, par ailleurs, sont des êtres surnaturels [3].

Seule l’analyse formelle des mythes permet d’en mettre au jour l’armature logique interne et cachée [4].

Codes, lexiques, syntaxes

Les codes sont « *les fonctions assignées à l'armature d'un mythe* [5] ».

Voici l'inventaire que nous avons dressé des codes utilisés dans les centaines de mythes contenues dans les *Mythologiques* pour émettre leurs messages. Ce sont :

- 1. Les codes sensoriels, relevant des cinq sens : code visuel (par exemple : visible/invisible), olfactif (odorant/puant), gustatif (doux/amer), acoustique (aigu/grave), tactile (lisse/rugueux), etc.
- 2. Sociologique : consanguins/alliés, hommes libres/esclaves, partenaires/rivaux, endogamie/exogamie, etc.
- 3. Techno-économique : chasse/pêche, etc.
- 4. Culinaire : cru/cuit, sucré/salé, etc.
- 5. Alimentaire : manger bruyamment/en silence, etc.
- 6. Sexuel : homme/femme
- 7. Anatomique : pénis/vagin, etc.
- 8. Vestimentaire : nu/vêtu, etc.
- 9. Esthétique : beau/laid, etc.
- 10. Astronomique : Soleil/Lune, céleste/terrestre, etc.
- 11. Météorologique : saison sèche/saison des pluies, etc.
- 12. Géologique : terre/mer, montagne/plaine, etc.
- 13. Botanique : plantes sauvages/plantes cultivées, etc.
- 14. Zoologique : grizzly/ours noir, coyote/renard, etc.
- 15. Éthique : moral/immoral, juste/injuste, vertueux/vicieux, etc.
- 16. Linguistique : sens proche/sens figuré, etc.

Au total, si nous distinguons les cinq codes sensoriels, nous sommes confrontés à vingt codes. Ils fournissent autant de lexiques différents dans l'émission des messages. Le choix d'un code est donc choix d'une « langue », elle-même régie par une syntaxe propre. La nature et le nombre des codes présents dans les mythes déterminent leur *champ sémantique,* et chaque mythe peut être défini par l'itinéraire qu'il parcourt à travers le champ sémantique engendré par les codes qu'il utilise [6].

Les mythes font usage le plus souvent de plusieurs codes pour émettre le même message. Cela suppose que les codes véhiculent des messages transposables dans les termes d'autres codes et peuvent exprimer, dans leur propre système, des messages reçus par le canal de

codes différents[7]. Cette *convertibilité réciproque des codes* est garantie par des opérations logiques, mais elle a pour fondement un postulat de la pensée mythique qui ne relève pas de la sphère de la logique, un postulat d'essence philosophique qui pose que tous les niveaux de l'univers, y compris ceux de la vie sociale, sont idéalement convertibles entre eux. Or, ce postulat ne peut avoir sa source dans l'expérience concrète, pratique, efficace de l'univers et de la société dans laquelle vivent les individus, quelles que soient l'époque et la société considérées.

La convertibilité des codes n'implique pas qu'ils soient rigoureusement équivalents. Selon le contexte du récit, l'un d'entre eux peut se présenter comme un « langage commun » dans lequel se transmettent les messages des autres codes. Sa valeur opératoire est alors plus grande que celle des autres. Dans *Le Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss montre, par exemple, que la cuisine implique le silence et l'anti-cuisine, le vacarme. Les mythes sur les entours de la cuisine, dans *Du miel aux cendres,* approfondissent cette opposition, en usant cette fois de contrastes internes à la notion de bruit : bruit continu/ bruit discontinu ; bruit modulé/non modulé ; conduite verbale/ conduite non verbale[8], etc. Dans d'autres contextes (volume III), ce sera un code astronomique – opposant par exemple le Soleil et la Lune – qui dominera.

Le fait que le mythe recourt simultanément à plusieurs codes met au jour, comme le postule la pensée mythique, une homologie (imaginaire) entre certaines oppositions qui existent dans la nature et d'autres qui relèvent de la vie sociale. « La geste d'Asdiwal » en avait offert la démonstration, puisque Lévi-Strauss y avait montré l'existence d'une homologie entre

des oppositions au	:	ciel empyrée		haut	montagne		amont	hiver, etc.
sein de la nature		monde chtonien		bas	mer		aval	été
et								
des oppositions au	:	filiation	endogamie		chasse		abondance,	etc.
sein de la vie sociale	:	alliance	exogamie		pêche		disette	

Un mythe ayant recours à plusieurs codes fonctionne lui-même comme un « méta-code ».

Axes

Les codes développent leurs messages sur des axes différents, et c'est sur ces axes que se distribuent les transformations qui permettent de passer d'une variante d'un mythe à une autre – d'un groupe de mythes du Chaco à un groupe de mythes de la Guyane, par exemple. Plus se multiplie le nombre des axes, moins il est possible d'en appréhender intuitivement l'architecture [9]. Par exemple, dans *Le Cru et le Cuit*, les mythes gé et tupi-guarani sur l'origine du feu opèrent au moyen d'une double opposition : entre le cru et le cuit d'une part, entre le frais et le corrompu de l'autre.

> *L'axe qui unit le cru et le cuit est caractéristique de la culture, celui qui unit le cru et le pourri, de la nature, puisque la cuisson accomplit la transformation culturelle du cru comme la putréfaction en est la transformation naturelle* [10].

Bien que ces oppositions entre le cru et le cuit, le cru et le pourri, etc., correspondent à des faits d'expérience, en faire l'illustration de deux transformations inverses au sein d'une opposition entre la nature et la culture posée comme clé de voûte de tous les mythes des Indiens d'Amérique pose un problème. D'un certain point de vue, les placer sous la lumière de l'opposition entre nature et culture les illumine d'un sens fort, d'une signification profonde, mais ce sens, clair pour Lévi-Strauss (et plus généralement pour un esprit occidental), menace, sinon de se substituer, du moins d'altérer en profondeur la façon dont ces oppositions empiriques étaient réellement pensées et vécues par les Indiens. Vingt ans après la parution des quatre volumes des *Mythologiques*, Lévi-Strauss écrivait d'ailleurs dans *Histoire de Lynx* (1991), en prenant quelque distance vis-à-vis de lui-même :

> *Il faut avouer qu'aux premiers stades de la recherche, le choix et la définition des axes sur lesquels se situent les oppositions, le choix et la définition des codes auxquels elles s'appliquent,* doivent beaucoup à la subjectivité de l'analyste *et offrent de ce fait un caractère impressionniste* […]. *Dans un domaine si neuf (du moins sous l'angle où je l'abordais), j'ai procédé par essais et par erreurs. Des oppositions, même réelles, n'ont pas toujours la forme que je leur ai donnée ; d'autres* n'existent peut-être pas. *Si l'on m'accorde que j'ai vu juste dans un nombre appréciable de cas, je m'estimerai satisfait* [11].

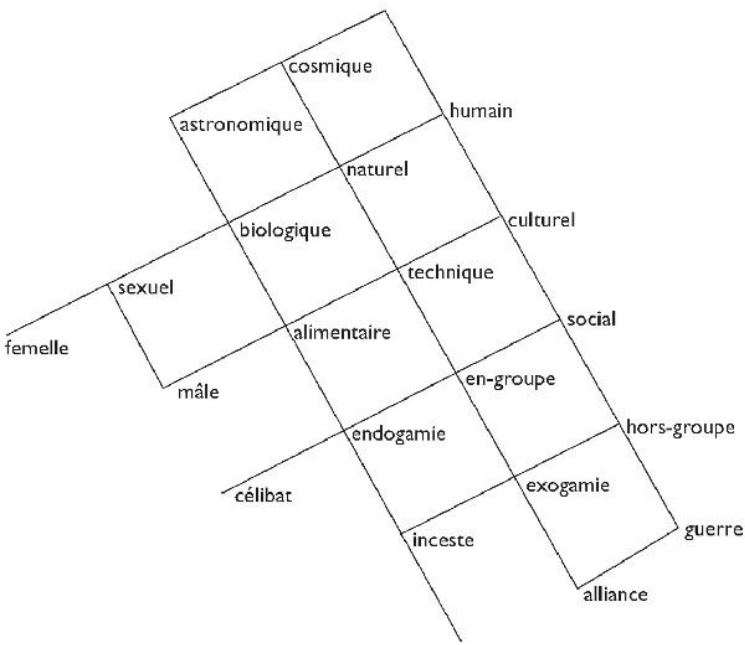
On le lui accorde volontiers. Les très nombreuses oppositions mises en évidence par Lévi-Strauss ont, en effet, approfondi notre

compréhension des mythes des Amérindiens. Reste, comme l'a montré le travail de Philippe Descola, qu'il existe plusieurs manières de penser les rapports entre nature et culture, soit sous la forme de divers modes d'opposition, soit au-delà de l'opposition entre nature et culture [12].

Lévi-Strauss poursuit :

> *En fin de compte, les différences qu'on relève entre les mythes tiennent aux niveaux où ils prélèvent les oppositions mises en œuvre et à la manière originale dont chacun replie le réseau sur lui-même, dans le sens horizontal, vertical ou diagonal, pour faire coïncider telles ou telles paires et rendre manifeste, dans une certaine perspective, l'homologie qui prévaut entre plusieurs oppositions 13.*

Pour illustrer cette notion de réseau d'oppositions distribuées sur plusieurs axes, nous reproduisons ci-dessous l'un des schémas de réseaux dessiné par Lévi-Strauss lui-même dans *L'Origine des manières de table* :



Structure en réseau d'un système d'oppositions mythiques, extrait de *L'Origine des manières de table*, p. 153.

Ce réseau peut être enrichi et développé de multiples façons. Par exemple, l'axe cosmologique peut servir à penser l'opposition d'un monde brûlé (par conjonction du ciel et de la terre) et d'un monde pourri (par disjonction du ciel et de la terre). Dans un cas, le Soleil est trop près de la Terre, dans l'autre, il en est trop éloigné. L'axe astronomique peut aussi être spatial et traiter de la place des astres et

des constellations dans le ciel, ou bien être temporel et traiter de l'apparition ou de la disparition des astres selon les saisons. L'axe anatomique peut servir à opposer l'homme sans pénis ou au pénis flaccide, devenu un favori du Soleil (M255, Mundurucu, *Mythologiques*, II), à l'homme au long pénis, favori de la Lune (M256, Tacana, *Mythologiques*, II). Mais on peut aussi opposer les femmes à la vulve fermée ou béante. Toute une combinatoire peut être développée à partir des orifices du corps humain, selon qu'ils sont antérieurs ou postérieurs, placés en haut ou en bas : bouche, nez, oreilles, vagin, anus, et selon les fonctions que chacun est apte à remplir étant ouvert ou fermé, servant à absorber ou à éjecter (par exemple des aliments/ des excréments) [14]. Chaque fois, c'est un nouveau champ sémantique qui se construit et s'enrichit.

Les mythes sont donc finalement des récits qui nous racontent des séries d'événements qui surviennent par l'action de divers personnages réels et/ou imaginaires, qui se mettent à exister dans un champ sémantique déterminé par différentes séries d'oppositions déployées à plusieurs niveaux. Tous les éléments qui figurent dans les mythes et y jouent un rôle, que ce soit le Soleil ou le Coyote, un pénis trop long ou un vagin bouché, Lévi-Strauss les a baptisés « *mythèmes* », unités constitutives de la langue – en fait de la métalangue – des mythes, et dont les combinaisons sont organisées par des schèmes qui leur donnent sens et confèrent aux mythes en question un ou plusieurs sens.

Mythèmes et schèmes mythiques

Si la pensée mythique se représente un monde brûlé à l'aide, par exemple, de l'image du Ciel confondu avec la Terre et, par opposition, un mode pourri par l'image du Ciel et de la Terre séparés par une telle distance que la Terre ne peut plus recevoir de chaleur du Soleil, il faut en conclure, comme l'avait fait Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, que la pensée mythique *pense de fait des concepts* – ici ceux de conjonction et de disjonction –, mais « *englués dans des images* [15] ». L'image n'est pas un concept, mais l'image associée à l'idée fonctionne comme un *signe* qui porte un sens. Ce signe, lorsqu'il entre dans le discours des mythes, devient un *mythème*. Un mythème peut être n'importe quoi : un animal (et dans ce cas Lévi-Strauss parle de « *zoèmes* »), un objet, une pirogue par exemple, un animal (le jaguar maître du feu de cuisine) ou un être surnaturel, un démiurge, créateur ou décepteur, qui autrefois pouvait prendre forme humaine ou animale. Les mythèmes sont donc les « unités » propres aux mythes, au sein desquels ils acquièrent une fonction signifiante. De sorte que la logique des mythes est une « logique de significations » qui implique des concepts, mais ce n'est pas une logique de concepts [16].

Parmi les mythèmes, nombreux sont les « zoèmes ». Le terme désigne tous les êtres vivants qui jouent un rôle dans les mythes. Les zoèmes ne sont pas seulement des animaux. Ce sont aussi des plantes : un palmier qu'une Indienne épouse, le tabac qui est l'hypostase d'un démiurge et qui sert à communiquer avec les dieux, les plantes cultivées qui existent comme des personnes et auxquelles on s'adresse directement ou, lorsque la communication directe avec elles est perdue, par l'intermédiaire d'un dieu ou d'une déesse agraire (les esprits du maïs par exemple).

Parmi la centaine de personnages-animaux des mythes, figurent des mammifères, des oiseaux, des poissons, des insectes, etc. En général, ils se présentent sous forme de paires complémentaires et opposés – coyote et lynx, grizzly ou ours noir et carcajou, etc. Le même animal peut aussi apparaître sous deux formes opposées : c'est le cas du papillon ou de la raie. Le papillon est très large quand il ouvre les ailes ; quand il les ferme et qu'on le regarde de face ou de dos, il est très étroit. De même, la raie est très mince de profil et très large de face. La raie est associée aux organes féminins de la génération – matrice et placenta, mais aussi aux objets qui ont une fonction enveloppante et protectrice, telles la pirogue, la maison [17], etc. De plus, la raie est opposée au serpent qui, par sa forme allongée et cylindrique, renvoie au pénis.

Lévi-Strauss en tire la conclusion que « *tous les mythèmes quels qu'ils*

soient se prêtent à des opérations binaires […] ; *tout se passe comme si certains animaux étaient mieux prêts que d'autres à remplir ce rôle en raison d'un aspect marquant de leur constitution ou de leur conduite* ». En fait, ajoute-t-il, « *aucun caractère n'est marquant en soi. C'est l'analyse perceptive, déjà combinatoire et capable d'une activité logique au niveau de la sensibilité, qui, relayée par l'entendement, confère une signification aux phénomènes et les érige en texte* […]. *Les opérateurs binaires se révèlent comme algorithmes à la déduction empirique* » [18].

Malgré cette insistance sur le caractère d'opérateurs binaires des mythèmes, Lévi-Strauss, en réponse aux critiques de Leach qui l'avait accusé d'ignorer l'existence d'autres formes d'analogie, fit, à l'occasion, référence à des séries ternaires. Par exemple, dans certains mythes, les rapaces sont divisés en trois catégories selon qu'ils se nourrissent d'oiseaux, de poissons ou de petits mammifères. Ils se trouvent de ce fait connectés à l'air, à l'eau, à la terre. Finalement, dans *Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss ne conférera plus aux oppositions binaires le rôle déterminant qu'il leur avait attribué dans les *Mythologiques* et écrira :

> *La pensée mythique opère au moyen d'oppositions et de codes. Toutefois la notion d'opposition binaire n'intervient dans l'analyse des mythes que comme* le plus petit commun dénominateur *des valeurs changeantes que prennent la comparaison et l'analogie 19.*

Cela se révèle d'autant plus nécessaire que les personnages des mythes, tout en conservant dans le récit quelque aspect de leur réalité empirique, ont été métamorphosés en personnages imaginaires et symboliques dotés d'une nature et d'attributs surnaturels. Le jaguar des mythes de l'Amérique du Sud est le maître du feu de cuisine et il mange cuit. Il épouse une femme humaine et donne le feu à ses beaux-frères, qui jusqu'alors mangeaient cru, en contre-don de la femme qui lui avait été donnée. Les animaux ne s'opposent d'ailleurs pas seulement à d'autres comme le font la raie et le serpent. Ils se transforment en autre chose qu'eux-mêmes. La raie, dans les mythes des Quinault et des Quileute d'Amérique du Nord, se transforme en une constellation. Dans d'autres mythes, la raie à crochets est la transformation d'un Indien exaspéré (II, M264). À l'inverse, les Indiens Jivaro et les Iparina prétendent descendre de l'engoulevent (II, M373).

Tout mythème peut se présenter sous plusieurs formes (ou objets) qui en sont les « *variantes combinatoires* ». Par exemple, la vulve et la vessie « *semblent être deux variantes combinatoires dont la fonction transpose dans le registre alimentaire une connexion incestueuse 20.* » Dans d'autres mythes, « *un collier de perles magiques et une tête coupée constituent des variantes combinatoires du même mythème* ». Cela vérifie l'hypothèse que chaque mythème est « *un faisceau d'éléments*

différentiels » et que, lorsque des mythèmes « *remplissent la même fonction sémantique qu'un autre, ils sont l'un et l'autre des variantes combinatoires du même mythème* » [21].

Arrêtons-nous ici sur l'un des mythèmes les plus importants des *Mythologiques*, la « pirogue », qui nous permettra de préciser la notion de schème mythique, en l'occurrence le « voyage en pirogue » qu'accomplissent le long d'un fleuve Soleil et Lune. À partir de l'analyse du schème du « voyage en pirogue », nous pourrons, en outre, définir ce que Lévi-Strauss appelle le double « message » d'un mythe. D'une part son message patent, destiné à expliquer quelque chose – l'origine du tonnerre ou des oiseaux par exemple –, et d'autre part son message latent, sa fonction sémantique – un message qui n'est pas délivré explicitement mais qu'un Indien pouvait implicitement comprendre et que l'analyse structurale des mythes se révèle capable d'expliciter.

Un voyage en pirogue requiert au moins deux acteurs aux fonctions distinctes et complémentaires. L'un, à l'avant, propulse l'embarcation, l'autre, à l'arrière, la gouverne. Pendant le voyage, l'un et l'autre doivent rester en place pour éviter de faire chavirer l'embarcation. Ils ne peuvent être ni trop près ni trop loin l'un de l'autre.

> *L'espace mesuré de la pirogue et les règles strictes de la navigation conspirent pour les maintenir* à bonne distance*, tout à la fois ensemble et séparés comme doivent être le Soleil et la Lune pour qu'un excès de jour ou un excès de nuit n'embrase ni ne pourrisse la terre* 22.

Le voyage en pirogue offre donc à la pensée le moyen de se représenter en images une situation qui exclut que deux termes soient trop proches ou trop distants, avec pour équivalences, par exemple, sur le plan cosmologique, que la conjonction du ciel et de la terre ferait régner un jour éternel et transformerait le monde en un monde brûlé alors qu'une trop grande distance entre le ciel et la terre entraînerait le règne de la nuit et de la pourriture. Sur un plan sociologique et sexuel, la pirogue et ses deux passagers vont pouvoir également signifier l'interdiction des mariages trop proches, incestueux, entre frère et sœur ou parents et enfants, ainsi que l'interdiction des mariages trop lointains entre une femme et un serpent, ou entre un homme et une grizzly par exemple. Du point de vue conceptuel, par conséquent, « *ce que la pirogue met à distance, ce sont la conjonction et la disjonction mêmes* [23] ».

On est passé, par cette série d'équivalences, de la structure *logique* du mythème « pirogue » à sa fonction *sémantique* présente, latente mais cachée. Le jour apparaît comme une conjonction modérée du ciel et de la terre, congrue à la catégorie géographique du proche, et la nuit comme une disjonction modérée du ciel et de la terre, congrue à

la catégorie du lointain. Une conjonction extrême ferait régner éternellement le jour, une disjonction extrême, la nuit. Une conjonction et une disjonction modérées du Soleil et de la Lune font également alterner le jour et la nuit, donc engendrent une forme de périodicité, quotidienne et non saisonnière, comme le produit l'apparition ou la disparition au cours de l'année des Pléiades, d'Orion et autres constellations.

Mais une pirogue est faite pour voyager, et les mythes qui racontent le voyage en pirogue de Soleil et Lune font du mythème « pirogue » l'instrument d'un schème mythique. Un *schème* est une opération de l'esprit, la construction d'une série de représentations par la mise en œuvre dans un récit des opérateurs binaires, ternaires (ou porteurs de possibilités de mise en opposition et en corrélation plus complexes encore mais toujours analogiques) que sont les mythèmes. Les schèmes sont donc les produits d'*opérations sur des opérateurs* qui produisent un sens nouveau, lequel s'ajoute au sens des mythèmes. En quoi consiste donc le schème mythique du voyage en pirogue et quels sont ses effets sur la pensée ? Au départ du voyage, la pirogue quitte son port et le proche est très proche.

Au cours du voyage, le proche devient lointain et le lointain devient proche. Lorsqu'on est parvenu à destination, les valeurs initiales sont inversées, le lointain est devenu proche, le proche est devenu lointain. Et le retour va impliquer les mêmes opérations, avec des effets inverses. Lévi-Strauss en déduit que :

> *Le schème du voyage en pirogue permet donc d'effectuer ensemble deux opérations : l'une, de type* logique*, totalise des oppositions prélevées à différents étages et elle donne un produit global qui consiste en un système dont les termes, opposés entre eux, forment une nouvelle opposition. L'autre, de type* sémantique*, totalise des registres spatiaux (vertical et horizontal), temporels (voyage et calendrier), sociologique (célibat et mariage, endogamie et exogamie, alliance et guerre) et anatomiques (ouverture et fermeture), et elle donne un* produit global *dont la paire Soleil-Lune* résume les propriétés [24].

La pirogue accomplit ainsi, au cours du voyage, la sommation de toutes les valeurs que prennent la conjonction (∪) et la disjonction (//) du proche et du lointain, ce que Lévi-Strauss représente de la façon suivante :

proche ∪ lointain
[ciel // terre]
lointain // proche

Cette formule, remarquons-le, donne une expression symbolique

élégante aux conclusions de l'analyse structurale du voyage en pirogue, mais ne leur ajoute rien.

Poussant plus loin l'analyse, Lévi-Strauss constate que « *la pirogue intériorise le voyage dans son espace tandis que le voyage extériorise la pirogue dans une durée indéterminée. Ainsi peuvent-ils servir tous deux d'opérateurs, l'un spatial, l'autre temporel pour assurer l'arbitrage du proche et du lointain* ». De ce fait, « *la pirogue, incluse dans le voyage, accomplit une transformation topologique de la fonction sémantique que les mythes assignent à ce dernier* » [25].

Schème mythique, message, fonction sémantique

Le schème du voyage en pirogue ne se contente pas d'opposer deux termes, le ciel et la terre, le haut et le bas, le Soleil et la Lune, le brûlé et le pourri. Il oppose « *des manières différentes selon lesquelles ces termes peuvent s'opposer entre eux* ». Il oppose des formes d'opposition. Alors que les oppositions du type « haut et bas », « chaud et froid », etc., relèvent d'une « *logique des qualités sensibles* », celles qui opposent des formes d'oppositions « *illustrent le passage d'une logique du jugement à une véritable logique des propositions* » [26]. Logique des qualités sensibles, logique du jugement, logique des propositions : manque encore, dans cet inventaire, les démarches logiques de la pensée mythique, la logique des « formes », qui oppose non plus le haut et le bas mais le plein et le vide, le contenant et le contenu, etc. Nous y reviendrons.

Le voyage de Soleil et de Lune est une opération effectuée sur deux opérateurs, les deux astres, qui engendre un univers mythique, qui consiste en la somme de toutes les relations (réelles et imaginaires) que chaque astre est censé intégrer. Ce sont toutes ces relations réelles et imaginaires que Soleil et Lune vont « symboliser » du fait de leurs fonctions dans le schème de leur voyage en pirogue. Mythèmes et schèmes sont donc des combinaisons diverses de trois types d'éléments, de composantes des mythes : des composantes *empiriques*, sur lesquelles s'attachent et se regroupent des composantes *imaginaires*, avec leurs expressions *symboliques*, le tout constituant la « matière mythique », *i.e.* le matériau dont sont faits les mythes.

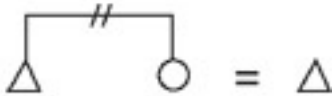
Le message d'un mythe est donc double. D'une part, il consiste en un contenu patent, l'histoire qui y est racontée et qui, souvent, est destinée à nous expliquer pourquoi telle ou telle chose est (devenue) ce qu'elle est : pourquoi y a-t-il des taches sur la lune, pourquoi les femmes ont-elles des règles ? Etc. Ce message a une fonction explicative, « étiologique ». Mais le message du mythe consiste également, et plus profondément, dans toutes les significations implicites que les mythèmes portent avec eux et que leur mise en schèmes mobilise de façon latente. Un schème possède donc à la fois une structure logique et une efficacité sémantique et symbolique propres. La structure logique d'un schème est son armature idéelle. Si, dans un groupe de mythes, le code se transforme et que l'armature reste la même, c'est alors le message (patent) qui se transforme et s'inverse. Par exemple, du mythe de référence (M1) du Dénicheur d'oiseaux, qui concerne l'origine de l'eau céleste, au groupe de mythes gé (M7-M12), l'armature logique est la même, mais le message concerne cette fois l'origine du feu de cuisine et de la viande. Dans

d'autres mythes, c'est l'armature socio-logique qui se transforme. Un conflit entre un frère et une sœur se transforme en conflit entre un époux et une épouse, alors que le message est invariant.

Dans *Le Cru et le Cuit* [27] et dans *Du miel aux cendres* [28], puis encore dans *Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss insiste sur les rapports d'interdépendance qui existent entre message et armature. Il montre que, pour un *message invariant* – par exemple l'origine des cochons sauvages –, quand on passe des Mundurucu patrilinéaires aux Bororo matrilinéaires, l'armature socio-logique se transforme :

Un conflit entre alliés se transforme en conflit entre époux. En revanche,

pour une *armature invariante*, par exemple :



, le message se transforme :

Mundurucu, etc. [origine de la viande] → Bororo [origine des biens culturels]

À partir de là, on constate que d'autres transformations existent entre les mythes de ces diverses tribus voisines mais aux structures sociales opposées, alors qu'elles partagent le même univers culturel, les mêmes mythes. On rencontre ici le problème des rapports entre mythes et structures sociales. Et il est évident qu'il faut connaître, avec la plus grande précision ethnologique, les structures sociales des sociétés d'où proviennent les mythes pour traiter ce problème.

À partir du moment où, en progressant dans l'analyse des mythes, il est apparu peu à peu que certains mythes de l'hémisphère Nord de l'Amérique étaient soit identiques, soit les inverses de mythes issus de l'Amérique tropicale, Lévi-Strauss a formulé l'hypothèse suivante : si le mythe Bororo sur l'origine des parures (M20) transforme un mythe Mundurucu (M16) sur l'origine de la viande (matière de la cuisine), et s'il existe en Amérique du Nord un mythe sur l'origine des parures (en l'occurrence des coquillages, des dentales) homologue du mythe Bororo (M20), alors *il doit exister* en Amérique du Nord, dans des sociétés proches de celle d'où provient le mythe des voleurs de dentales [29], un mythe sur l'origine de la viande homologue du mythe Mundurucu, « *sous réserve d'une inversion d'armature* ».

Or, ce mythe existe et toute la première partie d'*Histoire de Lynx* sera consacrée avec succès à le démontrer [30].

La démarche de Lévi-Strauss consiste donc à partir de la découverte, par exemple, d'une relation de symétrie ou d'inversion entre deux mythes d'Amérique du Sud et de faire l'hypothèse que la même relation doit exister entre deux mythes d'Amérique du Nord présentant la même thèse. Puis à chercher si de tels mythes existent jusqu'à ce qu'ils soient trouvés. Sa démarche est donc ici hypothético-déductive. Quand elle est confirmée par la découverte d'un mythe qui correspond à l'hypothèse, Lévi-Strauss peut prétendre avoir mis en évidence les opérations de la pensée humaine productrice des mythes, non pas seulement *ce qu'ils disent* de façon implicite sans le dire de façon explicite, mais aussi *comment ils le disent.* Nous pénétrons alors dans le fonctionnement de la fonction fabulatrice de la pensée humaine [31]. La démarche hypothético-déductive de l'analyste, suivie de sa vérification empirique, constitue la reproduction idéelle, dans la pensée de Lévi-Strauss, des opérations de la pensée mythique dans la tête des Indiens (et plus largement de toute l'humanité qui a produit et continue à produire des mythes – et à y croire).

La tâche du mythologue est, finalement, de découvrir puis de reconstruire, au terme de longues et patientes analyses, « *les schèmes mythiques dont le rôle apparaît fondamental dans la pensée indigène du Nouveau Monde* [32] ». Et comme ses analyses ont démontré la parenté entre mythes d'Amérique du Sud et mythes d'Amérique du Nord, Lévi-Strauss en conclut :

> *Des mythes nord-américains transforment de la manière la plus régulière des mythes provenant de l'Amérique du Sud. Il faut donc que les uns et les autres s'inspirent de schèmes communs aux deux hémisphères et dont l'âge ne saurait être chiffré en décennies mais en millénaires* 33.

Cette présence des mêmes schèmes mythiques dans les deux Amériques ne saurait s'expliquer par la simple diffusion des mêmes mythes, et donc des mêmes schèmes :

> *Il ne pouvait s'agir de mythes simplement empruntés de tribu en tribu ou répandus sur des distances considérables au cours du peuplement de l'Amérique, mais d'énoncés distincts engendrés par les mêmes schèmes. Or ce sont ces schèmes producteurs bien plutôt que leurs*

> *résultats* [*i.e.* des mythes particuliers] *qui importent, pour établir leur généralité d'abord et aussi pour montrer la façon dont ils opèrent* [34].

Du fait que tous les Indiens partagent avec le reste de l'humanité le même cerveau qui dote l'esprit humain de la capacité d'effectuer spontanément un certain nombre d'opérations intellectuelles identiques chez tous, ne devrions-nous pas retrouver en Afrique, en Asie, en Océanie, et bien entendu en Europe, les mêmes schèmes mythiques en tant qu'éléments et preuves de l'existence d'une mythologie universelle ? Lévi-Strauss en rejette catégoriquement l'idée et le projet [35]. Nous verrons pourquoi. Mais le fait que les mêmes schèmes soient présents dans les mythes de tribus américaines différentes par la langue, l'organisation sociale, l'emplacement géographique et le contexte écologique pose, en outre, le problème de savoir qui, finalement, pense les mythes. Est-ce la pensée mythique, activée par tel individu, qui se mettrait à penser en lui, ou est-ce l'individu qui se mettrait à inventer des récits en pensant à l'aide des catégories de la pensée mythique, et donc réinventerait ou transformerait des mythes plus anciens que les siens ? Pour répondre à la question, il faut considérer les opérations de l'esprit humain quand ce dernier produit cette forme de pensée qu'on appelle « la pensée mythique ».

1. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 205.
2. *Ibid.*, p. 119.
3. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 172.
4. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 133.
5. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 205.
6. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 137.
7. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 101.
8. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 406.
9. *Ibid.*, p. 140.
10. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 152.
11. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 249-250. Nous soulignons.
12. P. Descola, *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard, 2006.
13.

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 153.

14. Cf. aussi *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 217.

15. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 349.

16. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 290 ; *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 581.

17. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 493.

18. *Ibid.*, p. 500-501.

19. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 249.

20. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 147.

21. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 285.

22. *Ibid.*, p. 157.

23. *Ibid.*, p. 155.

24. *Ibid.*, p. 158.

25. *Ibid.*, p. 157.

26. *Ibid.*, p. 156.

27. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 92-98.

28. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 14-20.

29. *Id.*, *Histoire de Lynx*, chap. III, « Les voleurs de dentales », p. 51-63.

30. *Ibid.*, p. 94-95.

31. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 491.

32. *Ibid.*, p. 407.

33. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 191. Dans *Du miel aux cendres*, Lévi-Strauss les fait remonter au paléolithique. Cf. *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 260, note 1.

34. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 162.

35. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 252. Lévi-Strauss a souvent bousculé ses propres principes en matière de comparaison des mythes, même s'il s'en excuse. Par exemple, dans *Du miel aux cendres*, il exprime son « *intime persuasion que la mythologie japonaise et la mythologie américaine exploitent, chacune pour son compte, un très vieux fonds paléolithique qui fut jadis le patrimoine commun de groupes asiatiques appelés ultérieurement à jouer un rôle dans le peuplement de l'Extrême-Orient et dans celui du Nouveau Monde* ». Cf. *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 326. Mais les liens sont aussi évidents avec les mythes des peuples de l'Océanie. Cf. S. Dunis, *L'Île aux femmes* (à paraître aux éditions du CNRS, 2014).

Les opérations de l'esprit humain producteur de mythes

La réponse de Lévi-Strauss à notre question est donnée dès l'ouverture du premier volume des *Mythologiques*. Écoutons-le :

> *Il est pour le moins douteux que les indigènes du Brésil central conçoivent réellement, en plus des récits mythiques qui les charment, les systèmes de rapports auxquels nous les réduisons* […]. *Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes mais comment les mythes* se *pensent* dans *les hommes 1.*

On peut objecter à Lévi-Strauss, sur ce point, que les mythes ne sont pas seulement des discours qui charment comme les contes et les légendes du temps jadis, mais qu'il s'agit de discours qui expliquent l'univers et la société. Ce sont des discours de vérité. Et, plus important, puisque à l'évidence ce sont des êtres humains qui produisent les mythes, qui *les* pensent, que peut bien signifier l'affirmation selon laquelle les mythes *se* pensent dans les hommes ? Lévi-Strauss ajoute, pour éclairer sa proposition :

> *Peut-être convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet, pour considérer que, d'une certaine manière, les mythes se pensent* entre eux.

Faire abstraction de tout sujet, c'est tout simplement transformer les mythes d'objets de pensée en sujets pensants. Devenus des sujets qui se pensent entre eux dans les hommes, les mythes se substituent à ceux-ci et en effacent l'existence. Chez Lévi-Strauss, l'effacement du sujet, la mise entre parenthèses de sa culture d'origine, la suspension du jugement, qui sont des conditions méthodologiques fondamentales et nécessaires de l'exercice de l'anthropologie et des sciences sociales, n'apparaissent plus comme les conditions de la transformation de l'analyste, de l'état de simple individu qu'il était à celui de sujet producteur de connaissances, mais comme celles de *sa nécessaire abolition en tant que sujet* pour que les mythes se mettent à penser en lui, à sa place. Lévi-Strauss n'hésitera pas à écrire dans le finale des *Mythologiques* que, « *à l'inverse de ce qu'on pourrait croire, il en était moins l'auteur que l'ouvrage lui-même, durant qu'il s'écrivait, ne devenait l'auteur d'*un exécutant qui ne vivait plus que par lui [2] ». Lévi-Strauss, à mesure que son ouvrage avançait, se serait ainsi peu à peu transformé en médium ou en machine-ventriloque des mythes qui, grâce aux

méthodes de l'analyse structurale, se seraient mis à parler en lui et à lui seul. Nous critiquerons, dans notre conclusion, cette façon de revendiquer l'« effacement du sujet » dans la recherche scientifique.

Pour l'heure, achevons l'inventaire et l'analyse des opérations de l'esprit humain que Lévi-Strauss a mises en évidence. Mais auparavant, remarquons que tous ces mythes présupposent un support philosophique, un *a priori* métaphysique, l'idée qu'« *à l'origine les humains et les animaux formaient une même famille* » et que « *les dieux pouvaient revêtir une forme humaine ou une forme animale* », ainsi que l'idée que cet état originaire a disparu pour faire place à ce qui existe depuis. Désormais les humains sont distincts des animaux et ne peuvent plus entretenir avec eux les mêmes rapports. De même, la communication directe entre les hommes et les dieux, le Ciel et la Terre a disparu, et les humains s'adressent aux dieux et aux maîtres des animaux et des plantes par des rites et des prières.

L'univers des mythes des Amérindiens est donc construit à partir d'une représentation purement imaginaire du passé de l'humanité, mais il n'est ni pensé ni vécu comme tel par ceux qui les ont produits et les transmettent. Les mythes, écrira Lévi-Strauss dans *Histoire de Lynx*, manifestent l'*écart* qui existe entre les pouvoirs de l'imagination des Indiens et les connaissances positives que ceux-ci avaient des univers qui les entouraient et du monde des hommes. Mais leurs mythes faisaient plus que manifester cet écart car, dit-il, « *ils le comblaient* ». Or s'ils le comblaient, ils l'annulaient. Car cet écart, en effet, ne peut être reconnu que par d'autres êtres humains qui ne partagent pas les mêmes mythes et/ou ne leur accordent pas valeur de vérité.

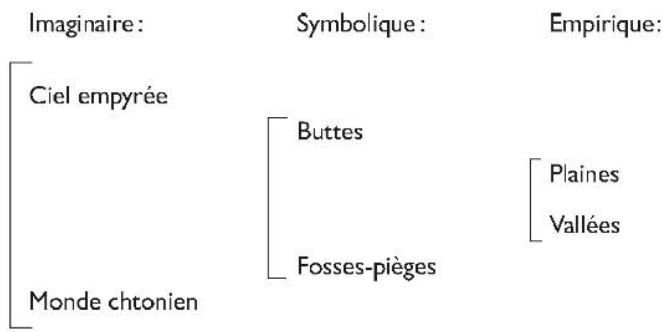
Tous les mythes des Amérindiens (et plus généralement tous les mythes) combinent et évoluent simultanément sur trois plans. L'un imaginaire, l'autre symbolique, et le troisième empirique. De ce fait, les personnages des mythes sont des mélanges de ces trois composantes. Mais toutes les trois n'ont pas la même importance et celle qui domine et donne sens aux deux autres est l'imaginaire.

Le mariage d'un Indien avec une grenouille ou avec un ver de terre relève de l'imagination. Que cette grenouille se soit transformée en une jeune femme pour apparaître aux yeux de Monmaneki, et qu'en outre, elle ait déjà été enceinte parce que ce dernier avait l'habitude d'uriner dans le trou où elle vivait quand elle était grenouille, voilà autant de séquences d'événements également imaginaires. La grenouille imaginaire, qui est l'une des héroïnes du mythe des Tikuna (M354), se transforme en symbole de la femme qu'un Indien ne doit pas épouser parce que trop distante par ses mœurs des Indiennes qu'il peut épouser. Mais Monmaneki n'est pas non plus un Indien réel. Il

peut épouser successivement une grenouille, un ver de terre, un oiseau arapaho, un ara, enfin une Indienne, mais dont le corps se séparait en deux et qui faisait des pêches miraculeuses. Tous ces personnages sont des êtres imaginaires, qui prennent une dimension symbolique par la place et la fonction qu'ils occupent dans le récit. Ils peuvent également signifier quelque chose au propre ou au figuré. La femme-crampon du mythe tikuna, femme-tronc collée au dos de son mari, peut figurer aussi bien une femme réelle et « collante » qu'une femme imaginaire et « collée » à un mari également imaginaire [3].

La pensée mythique ne procède donc pas du réel empirique vers une réalité imaginaire. Elle procède à l'inverse. Elle part d'un monde imaginé pour en trouver la présence et la « preuve » dans le monde empirique, le monde connu de l'expérience concrète qu'en ont les Indiens.

Dans un article publié la même année que *L'Homme nu* (1971), intitulé « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins », Lévi-Strauss donnait un exemple du processus d'une « *triple transformation depuis le plan imaginaire jusqu'au plan empirique en passant par le plan symbolique* [4] ».



Lévi-Strauss comparaît, dans ce texte, les mythes des Indiens Mandan, qui mettent l'accent sur un peuple d'en haut, et celui d'un de leurs voisins Hidatsa qui, lui, met l'accent sur un monde qui existe sous la terre. Pour échapper aux attaques d'un oiseau qui, en fait, est un ogre céleste, l'héroïne de ce mythe, aidée par les taupes qui sont des animaux chtoniens, s'allonge dans une tranchée – qui est l'analogue de la fosse-piège des chasseurs d'aigles. Entre le ciel et la terre, les buttes jouent un rôle de médiation positive et la tranchée de médiation négative. C'est évidemment le noyau imaginaire des mythes mandan et hidatsa, la fabulation de l'existence d'un peuple du Ciel et d'un monde chtonien, qui confère un sens symbolique aux buttes et aux fosses des plaines et des vallées fluviales où vivent ces tribus. Et Lévi-Strauss de souligner, dans *Le Cru et le Cuit*, l'erreur qui fut celle

des mythologues « *qui supposaient que les phénomènes naturels dont il est si souvent question dans les mythes formaient, pour cette raison, l'essentiel de ce que les mythes cherchent à expliquer* [5] ». L'attaque visait Max Müller, qui voyait principalement dans les mythes une explication des phénomènes cosmologiques et astronomiques.

La pensée mythique ne prélève, dans la nature, qu'« *un petit nombre d'éléments propres à exprimer des contrastes et à former des paires d'oppositions* [mais] *la totalité virtuellement illimitée des éléments* [rejetés] *reste toujours disponible* [6] ». Et au cours de cette sélection de contrastes utiles à ses constructions imaginaires, la pensée mythique joue sur trois logiques qu'elle combine et manipule dans les mêmes mythes – une logique des qualités sensibles, une logique des formes et une logique des propositions (qui constituent des propriétés cachées du discours des mythes).

Dans *Le Cru et le Cuit*, c'est la première logique qui dominait, puisque les oppositions mobilisaient des termes qui, presque tous, « *étaient de l'ordre des qualités sensibles : le cru et le cuit, le frais et le pourri, le sec et l'humide, etc.* ». La deuxième logique dominait dans *Du miel aux cendres*, puisque les termes opposés relevaient d'« *une logique des formes : vide et plein, contenant et contenu, interne et externe, inclus et exclus, etc.* »[7]. C'est la logique impliquée, par exemple, dans les représentations de la calebasse qui remplit une pluralité de fonctions, rituelle puisqu'il s'agit d'un instrument de musique sacrée, domestique puisqu'il s'agit aussi d'un ustensile de cuisine, un récipient. De même, l'arbre creux qui est transformé en tambour ou en auge [8].

Mais, dans *L'Origine des manières de table*, en passant des mythes de l'origine de la cuisine aux mythes de l'origine de l'alternance du jour et de la nuit, on est confronté à des oppositions logiques d'une nature beaucoup plus complexe. En lieu et place d'oppositions simples entre des termes, on a affaire « *à des manières différentes selon lesquelles ces termes peuvent s'opposer entre eux* ». Ces mythes « opposent donc des formes d'opposition *et illustrent le passage d'une logique du jugement à une véritable logique des propositions* »[9]. La complexité devient plus complexe encore lorsque des mythes sur l'origine du jour et de la nuit conceptualisent à la fois l'espace et le temps. « *La catégorie du Temps, dans la pensée mythique, rend manifestes des relations entre relations déjà données dans l'espace* [10]. » Le Temps, en effet, n'est pas le même pour un voyage en pirogue, selon que l'on remonte un fleuve vers l'amont ou qu'on le descend vers l'aval [11].

Par le mécanisme de ces oppositions de plus en plus complexes qui s'appliquent à des données de l'expérience sensible, « *les oppositions entre qualités sensibles (le chaud, le froid, etc.) sont promues à une véritable existence logique* [12] ». La pensée mythique a alors pour effet que des propriétés logiques se manifestent comme des attributs des

choses et, de ce fait, semble « *transcender l'opposition du sensible et de l'intelligible* [13] ». Et si elle peut le faire, c'est que les oppositions prélevées dans les données de l'expérience sensible sont conceptualisées comme autant de « signes ». En étant perçues comme des signes, « *les qualités secondes* » sont rendues « *au commerce de la vérité* » [14].

Les mises en corrélation et en opposition de données empiriques, par exemple de certaines espèces d'abeilles et de grenouilles dans les mythes sud-américains sur l'origine du miel, constituent, selon la formule de Lévi-Strauss, autant de « *déductions empiriques* [15] ». Il existe, en effet, des abeilles qui vivent dans des troncs d'arbre, où elles façonnent des cellules de cire ou de résine, et certaines grenouilles arboricoles qui construisent dans des arbres creux des cellules de résine où elles déposent leurs œufs. La pensée indigène a comparé ces deux modes de vie, et établi une relation empirique entre les deux espèces animales, l'une céleste, l'autre terrestre. Une telle mise en relation consiste, pour Lévi-Strauss, en une « *déduction empirique* » à partir de laquelle la pensée mythique va déduire d'autres relations, purement imaginaires cette fois, que Lévi-Strauss a baptisées des « *déductions transcendantales* [16] ». L'abeille va intervenir dans les mythes comme un personnage surnaturel, maîtresse du miel, et la grenouille, comme la maîtresse des eaux stagnantes. Produit de l'imagination, les déductions « transcendantales » de la pensée mythique peuvent tout à la fois partir de « déductions empiriques » ou les contredire. Par exemple, dans les mythes rapportant l'origine du miel :

> *La congruence de l'homme et de l'ara sous le mode végétarien, celle de l'homme et du jaguar sous le rapport carnivore sont déduites à partir de données fournies par l'observation. En revanche, la congruence de l'ara et du jaguar, qui est inférée des deux autres, offre un caractère synthétique : car elle ne s'appuie pas sur l'expérience, et même elle la contredit* [17].

Déduction empirique et déduction transcendantale

Lévi-Strauss considère ces deux formes de déduction pratiquées par la pensée comme deux « *systèmes de connaissances* ». La déduction empirique correspond, évidemment, à ce qu'il appelait dans *La Pensée sauvage* la « *science du concret* ». Lui-même, pour comprendre les raisons des corrélations et oppositions imaginées par les Amérindiens, a dû, en tant qu'analyste, imaginer et reproduire les déductions « transcendantales » qui avaient engendré d'autres aspects du contenu de leurs mythes. Et à mesure que l'analyse des structures des mythes et la découverte de leurs fonctions sémantiques latentes et cachées progressaient, Lévi-Strauss est parvenu à formuler des hypothèses du genre : si, en Amérique du Sud, il existe un mythe qui… alors il doit exister en Amérique du Nord un mythe qui délivre le même message, mais dans un autre code, adapté à l'hémisphère Nord. Et en effet, les mythes sur l'origine du miel, nombreux en Amérique tropicale, se retrouvent en Amérique du Nord mais transformés en mythes… sur l'origine du sirop d'érable.

> *Est-ce que les mythes traitent le sucre d'érable et le miel de la même façon ? Si la réponse était positive nous aurions créé les conditions d'une véritable expérience dont les résultats valideraient* a posteriori *les hypothèses sur la fonction sémantique du miel que nous avions dû inférer à partir des seuls faits sud-américains 18.*

Et Lévi-Strauss de démontrer qu'il existe bien un mythe ojibwa (M499), qui vérifie cette hypothèse et que cette découverte réalise l'expérience à laquelle il voulait soumettre sa méthode, l'analyse structurale. L'existence empirique du mythe ojibwa fournit donc une « preuve » de la validité de ses déductions, et donc de sa méthode [19]. En définitive c'est en découvrant le contenu des schèmes mythiques qu'a élaborés la pensée des Amérindiens que Lévi-Strauss peut reconstituer les déductions transcendantales, imaginaires, mais réglées, qui leur ont donné naissance.

En passant de déductions empiriques à des déductions transcendantales, la pensée mythique transforme les données empiriques dont elle se sert en un possible réalisé parmi toutes les réalités possibles qu'elle imagine « *de manière souveraine* ». En voici un exemple :

> *Sur le plan des mythes, la connexion négative empiriquement attestée entre les loutres et l'ordure (les loutres ont une très grande sensibilité*

> *olfactive) est prise en charge par une combinatoire qui opère* de manière souveraine *et qui use du droit de commuter autrement les termes d'un système d'oppositions dont* l'expérience avère un seul état parmi d'autres *que la pensée mythique s'accorde le privilège* de créer [20].

Les déductions « transcendantales » de la pensée mythique greffent donc sur les données concrètes offertes par des déductions empiriques « *toute une imagerie qu'elle* réincorpore *au réel* [21] ». Ici, nous sommes à la source de ce qui – à nos yeux, mais non à ceux de Lévi-Strauss – fait de la pensée mythique une pseudo-connaissance et non un savoir positif : les schèmes produits par la pensée mythique, en incarnant les symboles qui leur correspondent dans des images concrètes, « *produisent un type d'évidence qu'on peut dire à bon droit apodictique* », puisque ces images « *matérialisent un schème tout à la fois abstrait et caché* » [22] qui peut se retrouver partagé par des centaines de sociétés étrangères par la langue, la culture et l'organisation interne.

En s'incarnant dans des images qui revêtent alors des dimensions et une fonction symboliques, les schèmes qui engendrent les mythes confèrent à ceux-ci le statut de « vérités » puisque leur « évidence » est « apodictique », indéniable. La pensée mythique, comme toutes les formes de pensée productrices d'idéologies, que celles-ci soient d'inspiration religieuse et/ou politique, est ainsi une « pensée captive », une pensée dont les preuves de vérité sont circulaires. Pour ceux qui croient que Jésus de Nazareth, fils de Joseph le charpentier, était fils de Dieu et Dieu lui-même, l'une des preuves de son essence divine est qu'il est ressuscité après sa mort. Et la preuve qu'il est ressuscité est que, lorsque, le sabbat passé, Marie mère de Jacques, Marie Madeleine et Salomé, vinrent avec des aromates pour embaumer le corps de Jésus, le tombeau était vide. L'absence du corps prouvait qu'il était donc ressuscité et c'était la preuve qu'il était Dieu puisque seul (un) Dieu peut ressusciter [23]. On trouverait facilement dans d'autres religions ce type de preuves circulaires. Ainsi, pour les musulmans chiites duodécimaires, c'est-à-dire pour ceux qui croient que le douzième Imam n'est pas mort mais a disparu et réapparaîtra un jour parmi les hommes pour faire cesser le chaos qui règne entre eux et faire triompher définitivement la paix et l'islam, pour eux, donc, le fait que l'on n'ait jamais retrouvé le corps de cet Imam ni son tombeau est bien la preuve qu'il n'est pas mort et est toujours présent, mais qu'il demeure invisible.

Les mythes des Indiens d'Amérique posséderaient, selon Lévi-Strauss, au plus haut degré ce caractère de monde d'évidences circulaires parce que la terre des mythes est « ronde » et constitue une sorte de sphère d'idées et d'images fermée sur elle-même.

Les mythes, ont l'a vu, sont des discours où se conjoignent deux démarches, l'une analytique qui distingue entre des éléments et des relations appartenant à différents nivaux de réalité, l'autre synthétique, puisque l'homologie que les mythes postulent entre ces niveaux enferme ceux-ci dans un discours qui les totalise. Mais l'institution de rapports d'équivalence entre des termes ou des relations, et d'homologie entre des niveaux ne suffit pas à faire que la terre des mythes soit ronde. Pour cela, il faut que les mythes forment des groupes qui se bouclent (mais sans se refermer) sur eux-mêmes. De ce fait, un groupe de mythes est toujours connecté à d'autres groupes qui l'englobent et qui sont eux-mêmes englobés, et ce de proche en proche, d'où les « *levers en rosaces* » pratiqués par Lévi-Strauss [24].

Pourquoi donc les mythes et les groupes de mythes se bouclent-ils sans se refermer sur eux-mêmes ? L'explication est à trouver dans le fait que les mythes sont des « groupes de transformations ».

> *La notion de transformation est inhérente à l'analyse structurale* […]. *Il est impossible de concevoir la notion de structure séparée de la notion de transformation. La structure ne se réduit pas au système : ensemble composé d'éléments et des relations qui les unissent. Pour qu'on puisse parler de structure, il faut qu'entre les éléments et les relations de plusieurs ensembles apparaissent des rapports invariants, tels qu'on puisse passer d'un ensemble à l'autre au moyen d'une transformation 25.*

La structure logique des mythes, nous l'avons vu, consiste en un ensemble de rapports de corrélation et d'opposition entre des éléments et entre des relations, et ces rapports sont eux-mêmes entre eux dans des rapports de transformation qui les relient les uns aux autres. Un mythe, en effet, n'existe jamais sous la forme d'une seule version mais toujours de plusieurs variantes [26]. En outre, un mythe n'existe jamais seul. Il appartient, d'une part, au groupe des mythes de la société dont il relève, et, d'autre part, il prend place, par la nature de ses schèmes et de ses mythèmes, dans plusieurs groupes de mythes où sont présents ces mêmes schèmes, des schèmes inverses ou des schèmes contraires, etc. Or, ces groupes de mythes relient entre eux des mythes qui n'appartiennent pas à la même société ni à la même culture, mais à des sociétés qui peuvent être voisines ou distantes les unes des autres par des milliers de kilomètres et être distinctes par leurs langues, leurs organisations sociales, leurs cultures.

> *D'une variante à l'autre d'un même mythe apparaissent toujours des différences exprimables sous forme de rapports tranchés telles la contrariété, la contradiction, l'inversion ou la symétrie 27.*

Par exemple, entre les mythes des Mandan et des Hidatsa, deux tribus voisines, existent des « *rapports complexes de corrélation et d'opposition, de symétrie et d'antisymétrie. Dans un patrimoine commun, chaque tribu avait tendance à choisir des variantes opposées ou complémentaires quand il s'agissait de fonder des rites semblables ou remplissant les mêmes fonctions* [28] ». Mais des mythes peuvent se correspondre et former ensemble un groupe sans appartenir à la même aire géographique.

> *Les versions d'un même mythe, formant en tant que telles un ensemble paradigmatique peuvent, chacune prise à part, s'inscrire dans d'autres ensembles paradigmatiques qui recoupent le premier en divers points* [29].

Pour décrire cet univers abstrait, idéel, au sein duquel un grand nombre de groupes de mythes s'articulent et s'insèrent les uns dans les autres à d'autres niveaux par les schèmes qu'ils partagent, Lévi-Strauss parle d'« *hyper-espace* [30] ». Tous ces groupes constituent chacun une boucle dans le champ mythique qui les englobe. Mais comment sont donc engendrées ces boucles ? La réponse est simple : il faut que, partant d'un mythe ou d'une variante d'un mythe, une série de transformations produise des mythes ou des variantes qui ramènent au mythe de départ.

Par exemple, dans *Le Cru et le Cuit*, le mythe bororo du Dénicheur d'oiseaux (M1) est une transformation, par inversion, de plusieurs mythes gé (M7 à M12) sur un axe. Les mythes gé se sont eux-mêmes transformés en deux mythes tupi (M15, M16) sur un autre axe. Et M16, par une transformation, permettait de revenir à M20 (de nouveau un mythe bororo). Avec cette transformation, « la chaîne se referme ». Traduits en termes de « messages », les mythes gé sont des mythes d'origine du feu de cuisine, le mythe bororo M1 est un mythe d'origine de l'eau céleste qui, pour Lévi-Strauss, représente l'anti-feu de cuisine puisqu'elle l'éteint. Le M1 est un mythe d'origine de l'eau *anti-moyen* de la cuisine qu'est le feu [31]. On aperçoit par cet exemple les risques encourus par l'analyste. Il n'en court pas lorsqu'il qualifie le feu de moyen de la cuisine et la viande de matière privilégiée de la cuisine. Il en court davantage lorsqu'il qualifie la pluie d'anti-feu de cuisine et un peu plus encore lorsque les parures deviennent une « anti-matière » de la cuisine, puisque les parures ne se mangent pas.

Il faut noter également que, dans notre exemple, la série des transformations qui ont permis de partir de M1 et de revenir parmi les mythes bororo ne retourne pas exactement à M1, mais à M20. Et, à partir de M20, une nouvelle série de transformations peut inaugurer une autre boucle. Les boucles ne se ferment donc pas complètement. Elles se prolongent les unes « au-dessus » des autres, et leur

mouvement est en forme de spirale [32]. Par ailleurs, du fait que, par ces suites de transformations, des mythes qui ne se ressemblent pas sont connectés et réunis les uns aux autres par des opérations logiques qui engendrent précisément leurs différences, ce ne sont pas les ressemblances apparentes entre des mythes qui fondent leur comparaison ; c'est le fait qu'ils sont des effets différents de la même structure logique qui les rend comparables [33]. Ou, selon la formule de Lévi-Strauss : « *Ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire* [34]. »

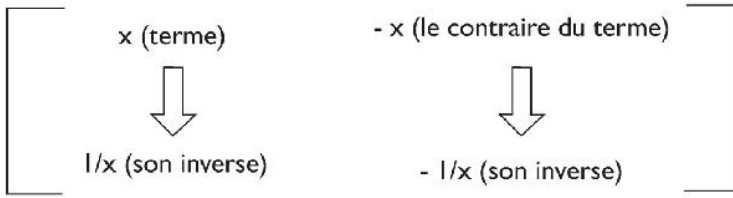
La formule canonique des mythes et son destin

Deux formules de « bouclage » de groupes de mythes ont été mises en évidence par Lévi-Strauss : la première le fut très tôt, dès l'article de 1955, « The Structural Study of Myth », et elle fut réemployée à de nombreuses reprises jusque dans *Histoire de Lynx*. Lévi-Strauss fit de cette première formule « *la formule canonique* » des mythes. La seconde apparut dans son œuvre après 1966. C'est celle des groupes de quatre mythes qui, s'opposant entre eux et se complétant, sont analogues dans leur structure à ce qu'en algèbre on appelle des « groupes de Klein ». En 1966, un mathématicien, Marc Barbut, avait publié dans *Les Temps Modernes* un article sur « le sens du mot structure en mathématiques » où il démontrait l'intérêt d'appliquer la théorie des groupes de Klein aux sciences humaines [35]. Dès *L'Origine des manières de table,* Lévi-Strauss appliqua cette théorie à l'analyse du corpus des mythes des Amérindiens, mais il cessa pratiquement de le faire après la publication de *L'Homme nu*. Plus tard, dans *La Potière jalouse*, il recourra à une configuration mathématique différente, dite de « la bouteille de Klein », dont les propriétés la rapprochent de la formule canonique [36].

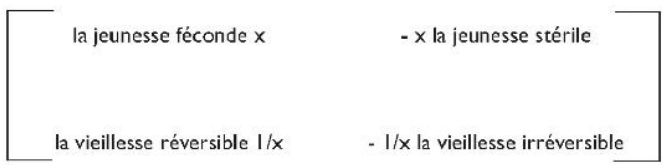
Commençons par l'analyse des groupes de mythes baptisés « groupes de Klein ». Il s'agit des « groupes quadripartites », des structures qui combinent et opposent quatre éléments qui sont présents dans des mythes différents ou des variantes différentes d'un même mythe.

> *Des mythes ou variantes de mythes s'ordonnent à l'instar de groupes de Klein incluant un thème, le contraire du thème et leurs inverses. On obtient ainsi des ensembles de structures à quatre termes emboîtées les unes dans les autres et préservant entre elles un rapport d'homologie 37.*

On peut donc symboliser cette structure sous la forme suivante, comme l'a fait Lévi-Strauss lui-même [38] :



Dans *L'Homme nu*, par exemple, Lévi-Strauss montre qu'une série de mythes oppose la jeunesse et la vieillesse, la fécondité et la stérilité, la périodicité courte et la périodicité longue, les évolutions réversibles et celles qui sont irréversibles. Le schème qui combine ces oppositions possède donc à la fois « *une structure logique et une efficacité symbolique* ». La structure logique « *se ramène à une formule quadripartite où une femme enceinte s'oppose à une mère qui a ses règles comme s'opposent entre elles la grand-mère incapable de rajeunir bien que libertine et la sœur qui veut sauvegarder sa virginité et se comporte provisoirement comme une vieille femme* ». Finalement on peut réduire la structure logique de ces mythes à l'opposition de :



Mais, souligne Lévi-Strauss, ces « groupes de Klein » ne sont pas indépendants les uns des autres comme il apparaît sur un plan purement formel.

> *En fait, la série ordonnée des variantes ne revient pas au terme initial après avoir parcouru le premier cycle de quatre* […]. *Le cycle générateur des variantes prend ainsi l'aspect d'une spirale dont le resserrement progressif ignore la discontinuité des niveaux emboîtés* […]. *À la différence des mathématiques, le mythe subordonne la structure à un sens (sa fonction sémantique) dont elle devient l'expression immédiate 39.*

En fait, après l'avoir utilisée trois ou quatre fois, Lévi-Strauss n'aura plus recours à la formule des groupes de Klein parce que trop mécanique, trop faible pour traduire la double (ou triple) torsion qu'impliquerait la structure générative des mythes et que traduirait mieux la formule canonique. Cependant, ce recours à la notion de

groupe de Klein – même s'il n'eut guère de suite – a constitué un moment de sa quête des structures opérant au sein d'un corpus de mythes [40]. Dans *L'Homme nu*, Lévi-Strauss souligne qu'un système à quatre termes comporte souvent « *des rapports plus complexes que ne l'autoriserait une structure quadripartite qui rappellerait, fût-ce de manière approximative, celle d'un groupe de Klein* ».

Tout autres sont l'intérêt et l'importance de la « formule canonique » des mythes. Pourquoi Lévi-Strauss s'était-il mis à la recherche d'une telle formule ? Il se demande, en tout cas, dans son article de 1955 si, « *une fois que l'on parvient à ordonner une série complète de variantes d'un mythe sous la forme d'un groupe de permutation, on peut espérer découvrir la loi du groupe* ». L'enjeu est donc de fixer une formule qui résumerait et symboliserait le processus d'engendrement d'un ensemble de variantes d'un même mythe et qui rendrait compte de la clôture du mythe. Mais Lévi-Strauss ne voulait pas limiter le champ d'application de la formule à un mythe considéré dans l'ensemble de ses variantes : il voulait l'étendre à des ensembles de mythes formant entre eux un groupe de permutation. Dès 1955, donc, il écrivait :

La formule canonique des mythes

> Quelles que soient les précisions et les modifications qui devront être apportées à la formule ci-dessous, il semble dès à présent acquis que tout mythe – considéré comme l'ensemble de ses variantes – est réductible à une relation canonique du type :
>
> Fx(a) : Fy(b) : : Fx(b) : Fa-1(y)
>
> dans laquelle, deux termes a et b étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, (x) et (y), de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement sous deux conditions :
>
> 1. qu'un des termes soit remplacé par son contraire (a par a-1)
> 2. qu'une inversion corrélative se produise entre la valeur de fonction et la valeur de terme de deux éléments (Fy de fonction devient y, terme) – et (a de terme devient fonction, Fa-1) [41].

La formule est proposée, comme l'a souligné Lucien Scubla, « sans indications précises qui permettraient de l'appliquer effectivement à des données ethnographiques [42] ». Dans le même texte, Lévi-Strauss indique que, lorsqu'on est parvenu à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série formant une sorte de groupe de permutations, « *les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent l'une par rapport à l'autre une structure symétrique mais inversée* [43] ». Ce qui correspond, dans la formule, au rapport entre Fx(a) et F a-1(y). Quant au terme (b), il figure deux fois dans la formule [Fy(b), Fx(b)], donc une fois dans chaque relation d'équivalence et, de

ce fait, il sert de médiation entre les deux. Car, pour Lévi-Strauss, « *la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive* [44] », et, ajoute-t-il, « *l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction – tâche irréalisable quand la contradiction est réelle* [45] ».

En 1971, dans le finale de *L'Homme nu*, Lévi-Strauss reviendra sur cette fonction de « *résolution de contradictions* » des mythes par « *médiation* » et précisera qu'ils constituent « *des réponses temporaires et locales aux problèmes que posent les ajustements réalisables et les contradictions impossibles à surmonter et qu'ils s'emploient à légitimer ou à voiler* » [46]. Double fonction des mythes, donc, qui se déroulent toujours dans le monde imaginaire des spéculations de la pensée « mythique », un monde construit selon les principes d'une logique de déductions par analogie, incarnées par des combinaisons de mythèmes et de schèmes engendrés par des déductions transcendantales contre-intuitives.

Ce qui importe ici est l'idée que les raisonnements analogiques consistent à mettre en équivalence de proche en proche des situations différentes, ce qui donne lieu à des déductions contre-intuitives. Le matériau général et le ressort principal des mythes relèvent donc, avant tout, de la métaphore. En 1985, dans *La Potière jalouse*, Lévi-Strauss décrira la nature des solutions que proposent les mythes aux problèmes qu'ils posent dans les termes suivants :

> *Tout mythe pose un problème en montrant qu'il est analogue à d'autres problèmes ; ou bien le mythe traite simultanément plusieurs problèmes en montrant qu'ils sont analogues entre eux. À ce jeu de miroirs, reflets qui se renvoient l'un l'autre, ne correspond jamais un objet réel […]. Une solution qui n'en est pas une d'un problème particulier apaise l'inquiétude intellectuelle et le cas échéant l'angoisse existentielle, dès lors qu'une anomalie, une contradiction ou un scandale sont présentés comme la manifestation d'une structure d'ordre mieux apparente dans d'autres aspects du réel qui, pourtant, ne heurtent pas la pensée ou le sentiment au même degré* [47].

Texte important, dans la mesure où Lévi-Strauss rattache ici clairement l'activité de la pensée productrice de mythes au besoin d'imaginer des solutions illusoires [48] à des problèmes réels ou illusoires et d'y *croire*. Croire en la *vérité* des solutions proposées par les mythes, c'est « apaiser » une inquiétude « intellectuelle » source d'angoisse « existentielle ». La pensée mythique répond donc au besoin de croire que l'impossible est possible. Mais Lévi-Strauss, on l'a dit, a laissé de côté le problème du croire pour privilégier l'analyse de la grammaire et du lexique des croyances que sont les mythes des Amérindiens.

Nous avons vu que, dans la formule [Fx(a) : Fy(b) : : Fx(b) : F a-1(y)], le terme (b) assume successivement deux fonctions distinctes (et opposées), Fy puis Fx. C'est par cette transformation qu'il sert de médiation entre le terme initial (a) affecté de la fonction F(x) et le terme final (y) affecté d'une fonction qui est le contraire de a-1. La clôture du groupe des variantes d'un mythe ou d'un groupe de mythes se ferait donc par l'opération de deux torsions, l'une portant sur le terme initial, la seconde sur la fonction du second terme. De ce fait, les variantes ou les mythes en position initiale et en position finale se présentent bien, comme le disait Lévi-Strauss en 1955, « *dans un rapport symétrique mais inversé* », alors que les deux situations [Fx(a) : Fy(b)] et [Fx(b) : F a-1(y)] sont posées comme équivalentes. Cependant, ajoute Lévi-Strauss dans la seule mention faite de la formule canonique dans les *Mythologiques*, « *il est impossible qu'une parité réelle apparaisse entre le point de départ et le point d'arrivée, exception faite de l'inversion génératrice du groupe : en équilibre sur un axe, le groupe manifeste son déséquilibre sur un autre axe. Cette contrainte inhérente à la pensée mythique sauvegarde son dynamisme en même temps qu'elle lui interdit d'atteindre un état véritablement stationnaire* [49] ». En passant par une série d'équivalences et de permutations de Fx(a) à F a-1(y), le mythe se referme sur lui-même, mais, changeant de code et donc d'axe, il ne revient pas vraiment à son point de départ mais en quelque sorte passe au-dessus et s'ouvre sur d'autres mythes.

Il nous faut maintenant éclairer la nature des fonctions qui sont attachées à des termes. On peut en effet définir (Fx) soit comme un attribut de (a), et alors on peut écrire (a) est (x). Mais on peut aussi définir (Fx) comme une action que (a) peut accomplir et, dans ce cas, (a) est un agent, un actant, comme le disent Algirdas J. Greimas et Jean Petitot, un agent agissant sur un patient. Cette seconde interprétation de la nature des fonctions attachées à des termes s'accorde alors parfaitement avec l'usage que l'on peut faire de la formule canonique pour interpréter des *rites*. C'est ce qu'a fait lui-même Lévi-Strauss quand il a analysé, dans ses cours au Collège de France, en 1974-1975, les rapports entre cannibalisme et travestissement rituel [50].

Il avait choisi comme exemple la cérémonie du Naven des Iatmul de Nouvelle-Guinée, décrite en détail par Gregory Bateson [51]. La cérémonie était « *destinée à honorer un neveu utérin au cours de laquelle l'oncle maternel se déguise en une vieille loqueteuse et fait le clown tandis que les femmes du côté paternel arborent des costumes guerriers et se conduisent en chasseurs de têtes, ce qu'étaient effectivement les Iatmul* [52] ». Lévi-Strauss fait de cette cérémonie le paradigme de rites qu'il retrouve dans de nombreuses sociétés d'Amérique, d'Océanie et

d'Afrique, à savoir : des femmes se travestissent en hommes et/ou se conduisent en hommes, et les hommes agissent à l'inverse en femmes. Lévi-Strauss résume cette « loi de transformations » sous la forme suivante :

> *La fonction « femme » de concitoyennes est à la fonction « homme » des concitoyens comme la fonction « femmes » des concitoyens est à la fonction « ennemis » (« non-concitoyens ») des hommes* 53.

Quelles sont les données ethnographiques concrètes qui, à ses yeux, donnaient sens à cette formule, et comment transcrire celle-ci symboliquement dans le cas précis de rites analogues à la cérémonie Naven des Iatmul qui se retrouveraient éparpillés de part le monde, particulièrement en Amérique et en Océanie ?

Les contextes ethnographiques sont ceux du cannibalisme ou de la chasse aux têtes. Chaque fois les femmes occupent une place importante dans les rites qui suivent le retour des guerriers victorieux de leurs ennemis. Les femmes, souvent, reçoivent les têtes coupées, ou bien elles font semblant de s'en emparer. Souvent également, le fait pour un guerrier de rapporter la tête (ou le scalp) d'un ennemi lui ouvrait la voie du mariage ou, s'il était déjà marié, son trophée était associé à la procréation des enfants par les femmes. Lévi-Strauss interprète la place des femmes dans les rites cannibales et leur travestissement en guerriers non comme une élévation de leur statut de femmes mais comme « *la façon dont les hommes pensent leur masculinité à travers les femmes* 54 ». Celles-ci servent donc aux hommes de moyen « de se symboliser eux-mêmes ». D'où la formule :

$Fx(a) : Fy(b) : : Fx(b) : F_{a-1\ (y)}$
Fx = la fonction « femme » des concitoyennes – Fx(a)
Fy = la fonction « homme » des concitoyens – Fy(b)
Fxb = la fonction « femme » des concitoyens

au sein de laquelle, dans la seconde partie de la formule, les hommes sont présents deux fois, comme membres de la tribu, concitoyens (b), et comme hommes (y) pouvant agir en ennemis et en opposition aux femmes (a-1). Il faudra attendre l'année universitaire 1981-1982 pour que la formule canonique soit à nouveau mentionnée par Lévi-Strauss dans un cours consacré aux rituels de mise à mort du roi dans certaines sociétés africaines, auxquels répondraient, dans d'autres sociétés, des rites inverses du massacre « *par ses proches, des rivaux ou des adversaires du roi mort* 55 ».

Ces deux nouvelles références à la formule canonique des mythes (1974 et 1982) seront connues en 1984 avec la parution des résumés

des cours au Collège de France, *Paroles données*. Par la suite, elle sera de nombreuses fois reprise dans *La Potière jalouse* [56] et dans *Histoire de Lynx* – sans jamais être véritablement expliquée et symbolisée.

Quand la formule canonique fait retour, une autre apparaît pour la première fois et l'accompagne, l'image de la « bouteille de Klein » (à ne pas confondre avec les « groupes de Klein »), sur laquelle il nous faudra dire quelques mots. Bref, en 1984, Lévi-Strauss réanime la formule et, dans la préface au livre, la défend désormais avec vigueur. Il écrit en effet :

> *De divers côtés, on m'a reproché, après que j'eus énoncé cette formule* [en 1955], *de ne l'avoir ni expliquée, ni développée, ni même, disent certains, employée. Ne donnais-je pas ainsi implicitement raison à ceux qui la jugeaient dénuée de sens ? Il y avait là un malentendu que quelques rappels épars dans les* Mythologiques *n'étaient pas parvenus à dissiper* [57].

Notons, avant de prolonger la citation, que les reproches dont se défend Lévi-Strauss étaient parfaitement fondés. Jamais il n'avait véritablement expliqué sa formule ni fourni d'indications précises l'autorisant à l'appliquer à des données ethnographiques, et ce flou persistera toujours. La suite de la citation est fort éclairante :

> *En dépit de son aspect vaguement algébrique, ma formule* ne constituait pas un algorithme permettant d'effectuer des calculs. *Je la proposais comme une image ou un dessin :* représentation graphique *qui, dans ma pensée, pouvait faciliter l'*appréhension intuitive d'une chaîne de rapports [58].

Les termes choisis sont importants. La formule canonique des mythes est un support *graphique* visant à faciliter l'intuition d'une chaîne de rapports. Il ne s'agit pas d'une formule mathématique, bien qu'elle en ait vaguement l'aspect. Mais de quels enchaînements de rapports facilite-t-elle l'*intuition* ? Lévi-Strauss explique qu'il voulait mettre en évidence « la relation déséquilibrée [qui est] *une propriété inhérente aux* transformations mythiques *surabondamment illustrée par* [ses] *analyses portant sur des centaines de mythes* [59] ». La relation déséquilibrée propre aux transformations est celle qu'expriment le remplacement d'un terme par son contraire (a par a-1) et la transformation d'une fonction en un terme (Fy transformée en y). Et c'est parce que cette double transformation produit les déductions « transcendantales » de la pensée productrice des mythes, dont les conclusions sont contre-intuitives, que Lévi-Strauss a inventé une formule exprimant le passage de données empiriques à un univers imaginaire contre-intuitif.

En 1984, Lévi-Strauss renouvelle les avertissements qu'il avait adressées vingt ans plus tôt à ses lecteurs dans l'ouverture de *Le Cru et le Cuit* sur la manière d'appréhender « *les symboles d'allure logico-mathématique* » auxquels il avait recours « *par intermittence* » et qu'« *on aurait tort de prendre trop au sérieux* ».

> *Entre nos formules et les équations du mathématicien, la ressemblance est toute superficielle car les premières ne sont pas des applications d'algorithmes qui, rigoureusement employés, permettent d'enchaîner ou de condenser des démonstrations. Les formules que nous écrivons avec des symboles empruntés aux mathématiques ne prétendent rien prouver mais plutôt anticiper sur un exposé discursif dont elles soulignent les contours ou encore résumer cet exposé en faisant appréhender d'un coup d'œil des ensembles complexes de relations et de transformations dont la description détaillée a pu mettre à rude épreuve la patience du lecteur* 60.

Lévi-Strauss, cependant, n'excluait pas que les concepts de symétrie, d'inversion, d'équivalence, d'homologie, d'isomorphisme, etc., ainsi que la formule canonique qu'il avait « *dessinée* » et qui lui servait de « *sténogramme* » [61] soient un jour « *passibles d'une analyse logico-mathématique véritable* » après avoir fait l'objet d'une sévère critique [62].

Six ans plus tard, en 1971, dans le dernier volume des *Mythologiques*, Lévi-Strauss déclare d'ailleurs qu'un pas a été fait vers un traitement logico-mathématique des mythes :

> *Les difficultés auxquelles se heurte le traitement logico-mathématique, dont on perçoit pourtant qu'il est souhaitable et possible, sont d'une autre nature. Elles tiennent d'abord à l'embarras où l'on se trouve pour définir sans équivoque les unités constitutives du mythe soit comme termes soit comme relations […]. En second lieu ces relations illustrent des types de symétrie différents les uns des autres, trop nombreux pour les décrire dans le vocabulaire limité de la contrariété, de la contradiction et de leurs inverses* 63.

Se trouve donc abandonné le recours à la formule des groupes de Klein. Mais Lévi-Strauss écrit que « *tant en France qu'aux États-Unis des mathématiciens* [lui] *ont spontanément signalé* » qu'on pourrait appliquer aux mythes la théorie récente des « catégories ».

> *La définition des catégories comme systèmes formés à la fois d'un ensemble de termes et de l'ensemble des relations entre ces termes correspond bien à celle qu'on peut donner du mythe.* [Je suis] *convaincu qu'il reviendra à d'autres, peut-être servis par mon défrichage, de résoudre* [de nouveaux problèmes dont j'avais perçu

> la difficulté dès le début] *en utilisant des outils logico-mathématiques nouveaux et encore plus souples que ceux dont l'efficacité a fait ses preuves dans des domaines d'une moindre complexité* [64].

En 1988, dans *De près et de loin*, Lévi-Strauss mentionne l'existence d'une autre difficulté à formaliser mathématiquement les mythes, le fait que ceux-ci sont des groupes de substitution « *indissociables des formes esthétiques* [récits] *qui les objectivent. Or, celles-ci appartiennent à la fois au continu et au discontinu, antinomie que la théorie des catastrophes offre un nouveau moyen de surmonter* [65] ». À la théorie des catégories s'ajoute désormais la théorie des catastrophes développée depuis 1972 par René Thom, et que Jean Petitot avait présentée en 1979 dans le séminaire de Lévi-Strauss consacré à l'identité. En 1988, Jean Petitot publie dans *L'Homme* un article intitulé précisément « Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe [66] ». La même année, Lévi-Strauss confie à Didier Eribon que certains mathématiciens lui avaient dit que la formalisation mathématique des mythes était désormais possible, « mais trop difficile pour lui [67] ».

De toutes ces déclarations qui se sont succédé sur près d'un demi-siècle, que conclure ? Premièrement, que la formule canonique des mythes est l'expression – certes imparfaite aux yeux de Lévi-Strauss mais qui lui fut utile pour communiquer l'intuition qu'il avait eue dès 1955 – d'un déséquilibre inhérent à la structure des mythes et relevant de leur processus d'engendrement, ce qu'il nomme leur « *loi génétique* ». Ce déséquilibre est engendré par la « double torsion » que représente la double permutation par contrariété d'un terme, et par inversion d'une fonction au sein des variantes d'un mythe ou d'une série de mythes, double permutation qui engendre un univers fantasmatique contraire aux données de l'expérience concrète, contre-intuitif, mais doté d'une évidence apodictique. Deuxièmement, bien loin de considérer comme impossible la formalisation logico-mathématique des mythes, Lévi-Strauss la tient pour possible mais par d'autres que lui, par de vrais mathématiciens armés de théories nouvelles.

Sur ce point l'avenir devait lui donner raison : après le recours, par Jean Petitot, à la théorie des catastrophes, un autre mathématicien, Jack Morava [68], fit appel à la théorie du Chaos liée à la théorie de René Thom sur la stabilité structurale des formes [69]. Morava proposa un modèle mathématique qui semblait cette fois correspondre étroitement à la formule intuitive de Lévi-Strauss :

$$Fx(a) : Fy(b) : : Fx(b) : F^{a\text{-}1(y)}$$

En 2004, dans un appendice à un article de Lucien Scubla qui avait

tenu à faire connaître l'importance du travail de Morava, ce dernier décrivait son modèle comme faisant « *appel aux homomorphismes du groupe Q des quaternions. Ce groupe qui est d'ordre huit est une sorte de duplication "tordue" d'un groupe d'ordre quatre, le groupe de Klein, K, que Lévi-Strauss a utilisé dans certains de ses travaux* [70] ». Nous n'avons pas la compétence nécessaire pour déclarer qu'avec Morava et la théorie des quaternions la traduction mathématique exacte de la formule canonique des mythes était enfin trouvée. Mais ce qu'il est important de noter ici, c'est que le groupe Q des quaternions est une extension du groupe de Klein qui, dit Morava, « ne prend pas ses valeurs de vérité dans le système classique à deux valeurs, à savoir le groupe [0, 1], ni dans un groupe commutatif plus étendu tel que le groupe de Klein, mais dans le groupe non commutatif Q des quaternions ». Or, dans un système logique non commutatif, les rapports entre variables sont extrêmement complexes. Ce modèle concordait avec les étapes que la pensée de Lévi-Strauss avait dû franchir concernant la structure des groupes de permutations que sont les mythes. Il s'était d'abord dirigé du côté des groupes de Klein (K), suggérés par Marc Barbut, puis il avait considéré ces groupes comme trop étroits pour représenter la complexité des opérations logiques constitutives des groupes de mythes. Les notions de symétrie, d'asymétrie, d'inversion, d'homologie ne lui semblaient pas non plus suffisantes pour décrire complètement les mises en équivalence complexes inventées par une pensée qui pense par déductions analogiques contre-intuitives. Un argument supplémentaire en faveur de la théorie des groupes Q des quaternions était qu'elle se trouvait associée à la théorie des catégories sur laquelle, dès 1970, certains mathématiciens avaient attiré l'attention de Lévi-Strauss [71].

Bref, on comprend que, après la publication des *Mythologiques*, Lévi-Strauss, bien loin de renoncer à sa formule, en ait multiplié les apparitions dans *La Potière jalouse*, *Histoire de Lynx*, et finalement dans son article sur les configurations des toits en forme de « sablier » () que l'on rencontre dans l'architecture de nombreuses sociétés présentes, aussi bien en Sibérie, en Chine, au Japon, en Indonésie, aux Fidji, en Amérique [72]. En 1991, dans une note d'*Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss pouvait écrire avec la plus grande satisfaction :

> *Accueillie par des haussements d'épaules, cette formule proposée pour la première fois en 1955 retient depuis quelque temps l'attention, et on en a fait des applications très diverses qui vont de l'architecture rurale au Cogito 73.*

En 1984, dans la préface de *Paroles données*, Lévi-Strauss nous donne la raison pour laquelle il a recommencé à recourir à la formule canonique. Elle lui fournit, dit-il, un support à son intuition qu'il

existe une « relation déséquilibrée » au sein des mythes. Or, de tout ce qui précède, il ressort que cette relation ne peut être que celle qu'engendre la pensée lorsque, par une succession d'équivalences analogiques, elle passe d'une déduction empirique à une déduction transcendantale. Lévi-Strauss lui-même en a fourni la démonstration dans *La Potière jalouse*, puis dans *Histoire de Lynx*.

L'exemple présenté dans *La Potière jalouse* avait fait l'objet, juste auparavant, mais la même année (1985), d'un article remarquable publié dans la revue *L'Homme*, et intitulé : « D'un oiseau l'autre : un exemple de transformation mythique [74] ». Un modèle d'élégance et de clarté.

Lévi-Strauss part d'un mythe des Indiens Jivaro qui nous raconte l'origine de la terre à poterie. Jadis, Soleil et Lune avaient une même épouse, Engoulevent, et vivaient sur la terre. Engoulevent aimait Soleil mais fuyait Lune. Une querelle s'ensuivit, les deux maris montèrent au ciel à l'aide d'une liane qui unissait alors le ciel et la terre. Engoulevent voulut les suivre, mais Lune la fit tomber avec son panier qui était plein d'argile. Elle mourut et se transforma en l'oiseau qui porte son nom. Le mythe explique donc à la fois l'origine de la terre à poterie et de la jalousie entre époux. Comment le mythe peut-il établir un rapport entre la poterie, la jalousie conjugale et l'engoulevent ?

Dans les récits des Indiens, les potières sont souvent décrites comme dotées d'un caractère jaloux et soupçonneux. Quant à l'engoulevent, on lui prête une nature chagrine du fait de son cri lugubre et de sa vie solitaire et nocturne. Une double connexion existerait donc entre potière et jalousie, et entre engoulevent et jalousie. Quel rapport peut-il alors exister entre engoulevent et poterie ? Pour découvrir ce rapport, Lévi-Strauss va devoir « *passer par l'intermédiaire d'un autre oiseau, absent des mythes considérés précédemment* [75] ». Cet oiseau est le fournier, dont les mœurs sont opposées à celles de l'engoulevent. L'engoulevent ne fait pas de nid et pond à même le sol. Le fournier construit un nid d'argile à l'architecture remarquable sur la branche d'un arbre. Mâle et femelle participent à sa construction, donnant « *l'image d'un couple bien accordé, à l'opposé de l'engoulevent* », etc. Le fournier se trouve donc, dans la pensée indigène, en rapport de corrélation et d'opposition avec l'engoulevent, et c'est lui qui se trouve associé directement à l'argile, le matériau de son nid, et par là à la poterie. Lévi-Strauss s'autorise alors à « *boucler un cycle de transformations au moyen d'un état (le mythème du Fournier) non directement repérable dans les mythes qui illustrent les autres états* [76] ». Et il affirme que sa démarche est légitime parce que les fourniers ne pouvaient qu'être présents à l'esprit des Indiens, « *même quand ils ne parlaient pas d'eux* ». Le Fournier apparaît donc comme un

« *Engoulevent inversé* », ce que confirment les mythes à Fournier, qui se présentent comme des transformations inverses des mythes à Engoulevent [77].

Les mythes jivaro nous racontent ainsi que les humains n'ont pu acquérir l'argile à poterie que parce qu'Engoulevent, épouse jalouse, l'a perdue en tombant et que, morte en tant qu'épouse (mythique), elle s'est métamorphosée en l'oiseau qui porte son nom. D'où la transformation que propose Lévi-Strauss : la fonction « jalousie » de l'Engoulevent-épouse est à la fonction « potière » de la femme ce que la fonction « jalousie » de la femme est à la fonction « engoulevent inversé » de la Potière.

$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : F_{a\text{-}1(y)}$

$Fx(a)$ = fonction jalousie de l'Engoulevent-épouse surnaturelle

$Fy(b)$ = fonction potière de la Femme

$Fx(b)$ = fonction jalousie de la Femme

$F_{a\text{-}1(y)}$ = fonction fournier de la Potière

$F_{a\text{-}1}$ = la fonction fournier, contraire de la fonction jalousie de l'Engoulevent

Pour mettre en rapport une humaine et un oiseau, d'une part, la jalousie et la poterie, d'autre part, il a fallu que soit posée une congruence entre la femme-humaine et un oiseau sous le rapport de la jalousie, ainsi qu'une congruence entre la poterie et un autre oiseau. Pour cette raison, le Fournier est introduit dans la formule canonique parce que, par ses mœurs, il est l'opposé inverse de l'Engoulevent.

Instituer une corrélation et une opposition entre deux espèces d'oiseaux sur la base de l'observation empirique de leurs modes de vie relève de ce que Lévi-Strauss appelle une « *déduction empirique* ». Cela explique la « fonction jalousie » attribuée à l'engoulevent-épouse surnaturelle. Mais pour que l'engoulevent puisse être à l'origine de la (terre à) poterie, ce qui est posé par une déduction transcendantale, il faut passer par une série d'équivalences et d'inversions qui font intervenir un mythème qui n'est pas présent dans les mythes d'origine : le fournier. Au final, l'Engoulevent surnaturel a disparu, le Fournier (surnaturel) est apparu, cette fois comme maître de la poterie, ce qui l'associe à la femme-potière : $F_{a\text{-}1(y)}$.

La preuve empirique d'une déduction transcendantale consiste donc, comme l'affirmait Lévi-Strauss dans les conclusions de *L'Homme nu*, « *en l'incarnation dans des images de ce qui n'était qu'un schème abstrait et théorique issu de la spéculation* [78] ».

Pour être complet, il faut s'arrêter un instant sur le fait que, dans *La Potière jalouse*, on l'a dit, Lévi-Strauss a eu recours, en plus de la formule canonique des mythes, à une autre formule d'inspiration algébrique et topologique, « la bouteille de Klein », que Lucien Scubla

décrit ainsi : « On construit une bouteille de Klein à partir d'un tube et à l'aide d'une torsion qui consiste à faire traverser le tube par lui-même pour amener ses deux orifices à coïncider l'un avec l'autre en quelque sorte de l'intérieur[79]. »

Dans *La Potière jalouse*, Lévi-Strauss appliquera ce modèle topologique à une série de mythes dans lesquels des êtres imaginaires possèdent un corps doté d'un orifice qui fonctionne à la fois comme bouche et comme anus. En Amérique du Nord, certains de ces mythes sont en effet associés à l'origine de la terre à poterie, et c'est à leur propos que Lévi-Strauss introduit le modèle de la « bouteille de Klein » pour décrire une autre forme de bouclage :

> *La terre à poterie d'abord extraite, puis modelée, mise enfin à cuire devient un contenant destiné à recevoir un contenu, la nourriture. Celle-ci suit le même parcours en sens inverse : d'abord placée dans un récipient de terre puis mise à cuire, ensuite élaborée à l'intérieur du corps par la digestion, enfin éjectée sous forme d'excrément.*

La terre à poterie est donc finalement comparable aux excréments, le corps humain à une poterie et la cuisson à la digestion, trois équivalences qui structurent ces mythes.

Parvenu à ce point, il nous faut prendre position sur la question de la validité théorique et de l'importance ou non de la formule canonique de Lévi-Strauss pour comprendre, sinon toutes les formes de la pensée productrice de mythes, du moins celles qui sont présentes dans le corpus des mythes des Amérindiens. Cette formule est, pour nous, la traduction, sous une forme logico-mathématique, d'une intuition remarquable que Lévi-Strauss a eue très tôt (avant 1955) de la nature des structures logiques qui servaient de supports aux récits des mythes, et de ce fait même de la nature des opérations mentales qui les engendraient. Il avait dès lors compris que la pensée mythique procède par des mises en équivalence successives de rapports de corrélation et d'opposition entre des êtres, des choses, des actions sélectionnés dans le monde réel qui, finalement, aboutissent, par une série de torsions, à les transformer en êtres surnaturels et en actions contre-intuitives.

Or cette démarche qui procède par déductions analogiques se trouve en effet exprimée dans la formule canonique. Celle-ci pose que A est à B ce que B est à C (A : B :: B : C). Mais la formule contient plus que cette équivalence entre deux oppositions entre des termes. Elle contient également le procédé par lequel la déduction transcendantale, qui est le cœur d'un mythe ou d'un groupe de mythes, peut s'articuler à une déduction empirique qui lui sert de point de départ et à laquelle elle donne un sens nouveau, imaginaire

et contre-intuitif. Cette transfiguration et cette transmutation sont obtenues par une démarche de l'esprit que Lévi-Strauss a baptisée « *torsion* ». Les torsions peuvent être simples, doubles, voire triples, mais, le plus souvent, elles sont doubles. C'est par elles que la transfiguration-transmutation des termes (a et b) et des fonctions (Fx et Fy) donnés au départ est réalisée.

Il est donc devenu évident pour nous que Lévi-Strauss, après être devenu familier de centaines de mythes d'Amérique du Sud et du Nord, a eu une intuition synthétique, globale, à propos de la nature des structures profondes des récits mythiques et de leur capacité à enchaîner ces récits sous forme de groupes de mythes tendant à se refermer mais sans jamais se fermer sur eux-mêmes. Le choix de la formule Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : F $_{a\text{-}1(y)}$ pour traduire ces propriétés de façon globale apparaît de plus en plus aujourd'hui avoir été heureux, bien que Lévi-Strauss n'ait jamais expliqué comment la formule avait surgi dans son esprit. Savait-il assez de mathématiques pour la formaliser lui-même ? Lui a-t-elle été suggérée par un ami mathématicien ? Nous disposons peut-être, aujourd'hui, de la réponse.

Dans une communication personnelle, dont nous le remercions vivement, Lucien Scubla nous a appris que, dès le début de son cours sur la mythologie à l'École pratique des hautes études, qui avait commencé en 1951-1952, Lévi-Strauss avait tracé les premiers linéaments de cette formule canonique. À partir de 1951, Émile Benveniste, le grand linguiste, le mathématicien Georges Guilbaud, qui devait fonder le Centre de mathématiques sociales de l'EHESS, et parfois Lacan, se réunissaient régulièrement autour de Lévi-Strauss pour réfléchir aux problèmes de formalisation dans les sciences humaines [80]. Ce serait au cours de ces discussions que Lévi-Strauss se serait mis en quête d'une formule lui permettant de formaliser les structures des mythes et qu'il reçut probablement des suggestions de Guilbaud. Cette conjecture a été confirmée récemment par Juan Pablo Lucchelli qui, en consultant les manuscrits de Lévi-Strauss déposés à la Bibliothèque nationale, a découvert la relation canonique exprimée sous une forme différente, mais qu'on retrouvera utilisée par Lacan en 1956…

Quoi qu'il en soit, soixante ans après sa formalisation, la formule canonique suscite toujours plus de réactions positives. Nous avons laissé entrevoir certaines des raisons de cette évolution relativement récente. Ajoutons-y le point de vue de Lévi-Strauss lui-même, qui revêt, à travers la citation ci-dessous, une importance théorique exceptionnelle. Elle définit, en effet, la perspective sous laquelle il aurait fallu – et il faut encore – accueillir la formule canonique des mythes :

> *Les croyances mythiques ne s'en tiennent pas aux données de l'observation. Sur le résultat de la déduction empirique, c'est-à-dire le binarisme, elles greffent une déduction transcendantale qui s'emploie à* engendrer *toute* une imagerie qu'elle réincorpore au réel *: tête de la gelinotte vivante d'un côté, morte de l'autre ; gnomes surnaturels qui explicitent les traits pertinents reconnus à l'écureuil sur le plan empirique, etc.* 81.

Cette citation nous livre la raison d'être du caractère « évident » des mythes. C'est en effet au terme des diverses torsions qu'une déduction transcendantale fait subir à des données empiriques que les représentations imaginaires produites par cette déduction sont « réincorporées » dans ces données. Les contenus imaginaires « déduits » se trouvent dès lors attachés à ces réalités empiriques qu'ils imprègnent et transforment en symboles d'eux-mêmes. L'imaginaire et ses constructions contre-intuitives sont devenus des « évidences ».

Par exemple, un des mythes des Indiens Salish « explique » qu'à la suite de diverses aventures, la fille de Gelinotte s'est retrouvée borgne. Un informateur indien « expliqua », de son côté, à l'ethnologue Arthur C. Ballard que, « quand elle parle aux esprits, la gelinotte regarde de son œil aveugle, quand elle s'adresse aux vivants, elle regarde du côté droit. De ce fait, les Indiens ne mangent jamais la tête de la gelinotte parce qu'elle est morte pour une moitié [82] ». En ne mangeant pas la tête de la gelinotte, les Indiens agissent donc conformément à leurs croyances. Puisque leurs mythes leur expliquent que cet oiseau connote à la fois la mort et la vie, et que la tête de l'oiseau connote l'intersection de la vie et de la mort et le passage de l'une à l'autre, ils ne peuvent la manger. Ce sont précisément ces connotations imaginaires qui constituent la « fonction sémantique » attachée par la déduction mythique au « zoème » gelinotte et, plus généralement, aux gallinacées. N'oublions pas, bien sûr, que, dans le monde réel, les gelinottes ne sont pas borgnes et ne l'ont jamais été. Mais, nous le savons désormais, ce n'est pas la connaissance concrète, vérifiable, de l'anatomie et des mœurs de cet oiseau qui peut empêcher les Indiens de le « voir » (*i.e.* de le croire) borgne et porteur de mort. Quand le mythe fait loi, la réalité s'efface et se métamorphose dans l'esprit des humains en obéissance à sa loi. Et cette loi n'est autre que la nécessité et la force du désir de croire en la vérité de ce que disent les mythes.

Or, ce qu'entendent les Indiens lorsqu'on leur raconte leurs mythes, c'est l'histoire qui est racontée et qui leur explique pourquoi les femmes ont des règles ou pourquoi il y a des taches sur la lune. Ce qu'ils écoutent, c'est le discours patent des mythes, mais ils l'entendent à travers des images, des idées et des personnages symboliques qui constituent le support et le contenu latent de ce

discours. Ici, surgit un problème. À plusieurs reprises, Lévi-Strauss déclare que ces histoires n'ont en apparence « ni queue ni tête », alors que nous savons (et Lévi-Strauss aussi, bien sûr) qu'elles étaient reçues et vécues comme autant de « vérités existentielles » par les Indiens. C'est là un point important qui va éclairer la manière dont Lévi-Strauss définit les rapports entre mythes et rites. Or, nous devons nous y arrêter un instant car nos vues divergent sur ce point.

Le contenu latent des mythes, en effet, n'est rien d'autre que les significations implicites qu'ont, pour les Amérindiens, les schèmes qui engendrent leurs mythes. Le contenu latent des mythes ne s'oppose donc pas à leur contenu patent puisque c'est lui qui confère aux acteurs (= les mythèmes) figurant dans ces récits, aux événements qui s'y succèdent et aux conséquences qui en ont découlé pour les humains leur signification idéologique vécue, leur force mythique. Par le contenu latent, le discours des mythes devient un discours qui a bien une queue et une tête pour les Indiens. Car par « signification vécue », il faut entendre le sens qui était culturellement pensable par les Indiens et socialement mis en actes par eux sous forme d'institutions et de pratiques magico-religieuses.

Et de même que la grammaire d'une langue est présente et encode implicitement les énoncés de ceux qui la parlent, de sorte que leurs discours sont mutuellement intelligibles, de même le contenu latent des mythes les rend mutuellement compréhensibles à ceux qui les énoncent ou les écoutent. Cela jusqu'à un certain point bien sûr, puisqu'il existe des limites culturelles (ou autres) à la diffusion d'un mythe et à sa compréhension, et plus encore à son adoption par d'autres sociétés. Et de même que les règles de la grammaire d'une langue ne sauraient être explicitées à chaque fois que les gens entreprennent de parler une langue sous peine d'empêcher tout discours, de même les règles de construction des mythes et le contenu latent de leurs schèmes contre-intuitifs ne sauraient être explicités quand les gens les énoncent, les écoutent et croient en leur vérité. La tâche de les rendre explicites revient aux spécialistes de l'analyse des mythes et des religions. Mais, en même temps, c'est la *présence-absence* des opérations de la pensée mythique et du contenu latent des schèmes contre-intuitifs qui organisent les mythes d'un certain nombre de sociétés partageant le même univers culturel qui confère aux mythes leur caractère de récits « sans auteur », de vérités « révélées », c'est-à-dire qui leur confère les attributs de textes « sacrés » auxquels ceux qui les récitent, comme ceux qui les écoutent, ne peuvent que croire et adhérer. Or, nous l'avons déjà signalé, la notion de « sacré » est cruellement absente des analyses que Lévi-Strauss a consacrées aux mythes et aux religions, presque toutes tribales et polythéistes, qu'il a étudiés.

Revenons à la réception de la formule canonique des mythes. Sur cette question, rien ne remplace le livre remarquable que Lucien Scubla a consacré en 1998 à l'analyse, texte après texte, époque après époque, de tous les passages des œuvres de Lévi-Strauss où ce dernier a réellement utilisé (ou, parfois, seulement mentionné) la formule en renvoyant chaque fois ses lecteurs aux textes de 1955, date de la première occurrence [83]. Lucien Scubla a ainsi restitué l'itinéraire sinueux de la formule depuis sa première formulation, suivie d'une éclipse relative à l'époque des *Mythologiques,* et de son retour en force à partir de *Paroles données* jusqu'à *Histoire de Lynx*, on l'a dit.

Mais Lucien Scubla a également analysé l'accueil réservé à la formule, les débats qui l'ont entourée et les recherches qu'elle a suscitées. Il distingue tout d'abord ceux qui n'ont jamais cru à l'intérêt d'une analyse structurale des mythes. La formule canonique fut évidemment reçue par eux avec ironie, regardée comme un habillage logico-mathématique visant à donner à cette entreprise rhétorique une allure de science « dure », de science « véritable ». En second lieu, il y eut ceux, dont nous étions, qui virent tout de suite dans l'analyse structurale une avancée essentielle pour l'anthropologie et, plus largement, pour l'ensemble des sciences sociales. Mais pour eux, la démonstration était faite qu'on pouvait lire et tirer grand profit de l'étude des quatre volumes des *Mythologiques* sans nécessairement revendiquer la formule canonique [84]. Cela n'empêchait pas le lecteur de comprendre les mythèmes et les schèmes présents dans les mythes, les oppositions, inversions, symétries, etc., qui enchaînaient entre eux un certain nombre de mythes et les faisaient s'aligner en boucles et en cycles [85].

Bref, à nos yeux et à ceux de bien d'autres, les volumes successifs des *Mythologiques* permirent d'approfondir la richesse cachée des mythes des Indiens d'Amérique et la complexité des opérations mentales qui les avaient engendrées. Pour autant, la formule canonique restait opaque et il ne semblait pas nécessaire de la comprendre pour pratiquer l'analyse structurale des mythes. Opaque parce que, depuis son apparition, Lévi-Strauss n'avait jamais fourni d'indications précises sur la manière de l'utiliser et que lui-même avait donné trois expressions différentes de sa formule, sans jamais expliquer les raisons de ces différences – et donc de ses choix [86]. Opaque, et finalement d'un intérêt secondaire, puisque Lévi-Strauss lui-même avait insisté à plusieurs reprises sur le fait que sa formule n'était pas un algorithme mais une sorte de « sténogramme », une formulation raccourcie d'une intuition globale, synthétique, qu'il avait eue de la nature des mythes et qui, depuis, ne l'avait jamais quitté. Dont acte. Ni clé des songes pour ouvrir toutes les portes du contenu

des mythes, ni formule rhétorique qui ne voudrait rien dire et revêtirait une forme logico-mathématique qui masquerait son vide et lui donnerait l'allure d'un théorème scientifique.

Mais il y eut le troisième groupe de ceux qui accordèrent immédiatement un intérêt scientifique à la formule et qui l'accueillirent dans l'enthousiasme. Dans ce groupe figuraient bien sûr des anthropologues, mais aussi des mathématiciens, des sémioticiens, des psychologues, des philosophes « cognitivistes ». Tous cherchèrent alors, selon l'approche propre à leur discipline, à donner un contenu précis, opérationnel, à la formule. Ce mouvement prit date avec un article de Pierre Maranda et Elli Köngäs, paru en 1962 [87], et qui se rapportait à l'article de 1955. Aujourd'hui, après un demi-siècle de débats, de publications d'articles et de livres importants [88], après les réponses apportées par Lévi-Strauss lui-même aux questions qui lui furent posées par ces chercheurs (Maranda, Marcus, Côté, Désveaux, Scubla, Petitot notamment) à propos de sa formule, celle-ci commence à prendre une forme mathématiquement plus exacte (Morava) et à être utilisable par les anthropologues désirant analyser, par exemple, certaines séquences de rites d'initiation enchâssés dans telle cosmologie, ainsi l'analyse des rites de circoncision chez les Imerina de Madagascar que vient de publier Laurent Berger [89].

L'analyse de Laurent Berger démontre qu'il est désormais possible de combiner les sciences cognitives et les sciences sociales, et d'aller plus loin que nous n'étions capables d'aller jusqu'ici pour interpréter, sans réductionnisme aucun, le domaine des religions et des rituels. La formule canonique de Lévi-Strauss apparaît clairement, sous sa plume, comme l'intuition d'une logique de production d'analogies contre-intuitives qui expliquent les permutations de rôles, d'agents et de statuts qui constituent à la fois les moments et les résultats de la performance des rites pour les individus, pour les groupes et donc pour les sociétés qui les pratiquent. Cela mérite qu'on s'y attarde un peu.

Les rites imerina de circoncision des garçons sont accomplis par les hommes qui appartiennent à leur groupe de parenté (leur dème, un groupe cognatique) et agissent au nom de tous les ancêtres dont ils transmettent la force vitale à leurs descendants. Ces rites impliquent la représentation (contre-intuitive) que la circoncision d'un garçon par les hommes est l'équivalent de l'accouchement des enfants par les femmes. La coupure du prépuce est d'ailleurs désignée sous le même terme que la coupure du cordon ombilical d'un enfant. L'homme qui représente la communauté de tous les ascendants du garçon (morts mais toujours présents) avale alors le prépuce comme la terre absorbe le placenta après la naissance d'un enfant. Circoncision et parturition sont donc équivalentes, et la circoncision est pensée et vécue comme

une seconde naissance des garçons, qui en fait des membres à part entière de leur groupe de parenté. Cette seconde naissance les autorise à se marier, à entrer dans les tombes ancestrales, à transmettre des droits de propriété, mais surtout, le rite rend le garçon circoncis apte à recevoir la puissance et la vitalité des ancêtres et à les transmettre rituellement à ses propres enfants. Mais quelque chose de plus se produit. En recevant en lui la puissance vitale sacrée des ancêtres, le nouvel initié devient capable de s'approprier l'énergie (imaginaire) qui circule dans l'univers et de soumettre, assujettir, domestiquer toute entité qui pourrait s'opposer à la puissance sacrée des ancêtres. De patient il se transforme en agent. Au terme de ces rites, se trouve ainsi légitimée la domination des hommes sur les femmes, des aînés sur les cadets, des chefs sur leurs dépendants, du roi sur ses sujets, et des humains sur la nature à l'état sauvage, plantes, animaux, chez lesquels circule une vitalité non domestiquée. Finalement, l'acte de naissance sociale d'un garçon que représente sa circoncision est mis en équivalence avec le droit d'exercer une force de domination et de prédation au sein d'un monde non seulement social mais cosmique, un univers hiérarchisé, à la fois réel et imaginaire. La transformation d'un patient en agent, et l'équivalence entre naissance et prédation constituent une double torsion à la fois des termes et de leurs fonctions.

Cette série d'équivalences imaginaires, qui s'achève sur une inversion des termes et des fonctions assumées par des agents et des « patients », peut être représentée par l'une des expressions de la formule canonique de Lévi-Strauss :

– Les femmes (a) donnant naissance (Fx) à un enfant = Fx(a)
– sont aux représentants de la communauté (politique) des ancêtres (b) circoncisant (Fy) un garçon
= Fy(b)
– ce que les représentants (b) de la communauté (politique) des ancêtres donnant naissance socialement et mystiquement (Fx) à un garçon = Fx(b) sont
– à l'action (Fb-1) accomplie par la personne quand elle est circoncise (y) sur toute entité susceptible de s'opposer aux représentants de la communauté politique ancestrale et à elle-même : = Fb-1(y).
– Soit l'expression de la formule canonique qui pourrait traduire et symboliser ces équivalences et ces torsions **90** : Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fb-1(y)

C'est en reconstituant cette suite d'équivalences imaginaires et de torsions contre-intuitives que Laurent Berger a pu isoler les composantes des mythes et des rites de circoncision des Imerina qui sont restées invariantes, ou ont varié au cours des trois derniers siècles. Sont restées invariantes jusqu'à nos jours, d'une part, les représentations de l'équivalence entre parturition féminine et circoncision masculine, et, d'autre part, les représentations de l'opposition entre vitalité sauvage, non assujettie (appelée Hery), et

une puissance vitale d'assujettissement et de domination héritée des ancêtres (appelée Hasina) et qui doit s'exercer sur tout ce qui peut s'y opposer.

En revanche, ce qui a varié au cours des siècles, c'est la nature des entités qui ont pu (paraître) s'opposer à cette puissance vitale des ancêtres : femmes, cadets, nobles déchus, chefferies rebelles, peuples voisins, mais aussi animaux sauvages, collines transformées en terrasses, etc. Selon les époques et les contextes, des rapports économiques et politiques nouveaux, nés hors du champ des représentations mythico-religieuses et des pratiques symboliques rituelles des Imerina, ont pu, chaque fois, être représentés à travers le prisme conceptuel de l'opposition et du conflit entre deux catégories imaginaires de vitalité, la vitalité non domestiquée (Hery) que les hommes doivent toujours assujettir à la puissance vitale de leurs ancêtres (Hasina). En prenant place dans les possibilités offertes par ce système de représentations contre-intuivives, des rapports sociaux nouveaux se retrouvaient à la fois intellectuellement pensables, parce que culturellement signifiants, et socialement légitimés. L'imaginaire a toujours la capacité – jusqu'à un certain point – d'absorber des réalités nouvelles et de les déformer en les remodelant à son image [91]. Plus un schème est contre-intuitif, plus on y croit. C'est pour cette raison que la pensée mythique et les religions ont un bel avenir devant elles. L'analyse que fait Laurent Berger des rites de circoncision des Imerina, et des mythes cosmo-sociologiques qui leur donnent sens, prouve clairement l'intérêt méthodologique et théorique qu'offre la formule canonique des mythes pour pénétrer l'univers contre-intuitif des mythes et des rites. En même temps, elle nous permet de faire apparaître l'une des faiblesses de la vision théorique que Lévi-Strauss se faisait non pas des mythes mais des rites. On connaît ses thèses sur la nature des rites qui serait radicalement opposée à celle des mythes, thèses martelées dans le finale de *L'Homme nu* :

> *En morcelant des opérations qu'il détaille à l'infini et qu'il répète sans se lasser, le rituel* […] *nourrit l'illusion qu'il est possible de remonter à contre-sens du mythe, de refaire du continu à partir du discontinu* […]. *En ce sens, le rite ne renforce pas mais renverse la démarche de la pensée mythique qui, elle, scinde le même continu en grosses unités distinctives entre lesquelles elle institue des écarts* […]. *Au total l'opposition entre le rite et le mythe est celle du vivre et du penser, et le* rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie… *Tentative éperdue, toujours vouée à l'échec pour rétablir la continuité d'un vécu démantelé sous l'effet du schématisme que lui a substitué la spéculation mythique* 92.

Les rites de circoncision et les mythes fondateurs du pouvoir des

Imerina s'inscrivent en faux contre la thèse qui pose que les rites s'efforcent de refaire du continu à partir du discontinu des mythes, mais que leurs efforts sont voués à l'échec. Car, pour les Imerina, les rites qui préparent, accomplissent et suivent la circoncision d'un jeune garçon établissent au contraire *une double continuité*. Ils intègrent définitivement le jeune homme dans son dème (son groupe de parenté) et lui confèrent, on l'a dit, des droits sur des terres, l'accès aux tombes de ses ancêtres et le pouvoir de circoncire plus tard d'autres membres du dème. En second lieu, ils assurent la continuité de l'intervention (du pouvoir vital de la communauté) des ancêtres des membres du dème dans la gestion de la société et de l'univers qui l'entoure. Aux yeux des Imerina, les rites n'échouent donc pas à « *rétablir la continuité du vécu* » et ne sont en rien un « *abâtardissement de leur pensée* ». Par ailleurs, bien que ceci déborde le problème des rites, chacun de nous, Amérindien ou pas, dans son expérience concrète de la vie, apprend que dans la nature, dans la société et en nous-même se combinent continuités et discontinuités. On ne se baigne jamais dans les « mêmes eaux » d'un fleuve, mais c'est cependant toujours dans le même fleuve que l'on se baigne – et où les ancêtres déjà se baignaient.

Mythes et rites

Il faut cependant prendre garde au fait que les relations entre mythes et rites dans la pensée de Lévi-Strauss sont plus complexes que ne le laisse supposer l'opposition abrupte présentée dans la citation ci-dessus. Pour en prendre une vue plus large et plus exacte, il faut revenir en arrière dans le déroulement de son œuvre.

En 1954, dans un texte intitulé « Rapports entre mythe et rituel [93] », Lévi-Strauss analyse un grand rituel des Indiens Pawnee, le Hako, à partir des matériaux publiés par Fletcher [94]. Il en tire un certain nombre de conclusions sur ce « *vieux problème si controversé* », conclusions qu'il maintiendra toute sa vie. Il avait découvert, en effet, qu'il n'existe pas, dans le vaste corpus de la mythologie pawnee, de mythe « *fondant le rituel dans son ensemble* ». Cependant, si mythe et rite ne se redoublent pas, ils se complètent souvent. Le rituel du Hako a pour objet de réaliser, à l'aide d'objets sacrés, une série de médiations entre des opposés humains ou non humains, hommes-femmes, membres de la tribu-étrangers, alliés-ennemis, ciel-terre, jour-nuit, etc. Enfin, Lévi-Strauss avait cru constater un peu plus tard que « la valeur signifiante *du rituel est* entièrement *cantonnée dans les instruments et dans les gestes. Les paroles – incantations, formules – ont paru tout au plus dotées d'un rendement fonctionnel extrêmement faible*. […] *De ce point de vue, une véritable opposition apparaît entre le mythe et le rite. Les termes de métalangage et de paralangage sont proposés pour traduire cette différence* [95] ».

Nous savions, depuis la publication de « The Structural Study of Myth » (1955), que les mythes qui produisent du sens par la production de mythèmes mis en œuvre par des schèmes contre-intuitifs étaient un métalangage. Nous apprenions désormais que les objets manipulés et les gestes accomplis pendant les performances des rituels étaient les seuls à conférer une « valeur signifiante » aux rituels. Puis, dans un texte un peu postérieur de 1956, « Structure et Dialectique [96] », Lévi-Strauss fit état d'un autre fait qui interdirait de postuler une correspondance terme à terme entre les mythes et les rites d'une même société. En effet, l'un des mythes des Pawnee « *expose un système rituel inverse, non pas de celui qui prévaut de cette tribu, mais d'un système qu'elle n'applique pas et qui est celui de tribus apparentées dont l'organisation rituelle est exactement à l'opposé de la sienne* [97] ».

En 1956, donc, Lévi-Strauss avait manifesté sa détermination à prendre sérieusement en compte la complexité des rapports entre mythes et rites. En suggérant que les objets et les gestes présents dans les rites constituent un paralangage doté d'une signification propre

irréductible à celle des mythes, il fait une remarque importante sans cependant nous préciser en quoi pourrait bien consister cette signification propre, autonome des gestes et des objets. À cette époque, les rites ne se voyaient pas encore « accusés » par lui d'être « *un abâtardissement de la pensée, une tentative toujours vouée à l'échec pour rétablir la continuité du vécu* ». Pour cela, il faudra attendre quinze ans et le finale de *L'Homme nu*.

Dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss consacre de nombreuses pages, particulièrement dans *L'Origine des manières de table*, à analyser, dans le détail, les séquences des rites dits du « Grand Jeûne » chez les Sherenté d'Amérique du Sud [98]. S'appuyant sur les riches données ethnographiques recueillies par Curt Nimuendaju, de Carlos Estevão de Oliveira et de nombreux autres ethnologues, il rend manifeste l'entrelacs intime des représentations mythiques et des performances rituelles. Il élargit ensuite son analyse en comparant (de nouveau sur la base d'un certain nombre d'excellentes monographies [99]) les rites des Sherenté avec la danse du Soleil des Arapaho et autres Indiens des Plaines, puis avec les rites qui accompagnaient la chasse sacrée aux aigles, les chasses d'été et d'hiver aux bisons et les rites agricoles chez les Mandan et les Hidatsa [100]. Dans ces deux groupes de sociétés, les unes issues d'Amérique du Sud, les autres d'Amérique du Nord, le Soleil est conçu comme un monstre cannibale, comme une menace pour la survie des humains [101]. Lévi-Strauss démontre alors l'existence d'un parallélisme remarquable entre les rites des uns et des autres malgré les milliers de kilomètres qui les séparent, les différences entre leurs langues, leurs cultures, leurs organisations sociales [102].

Les rites ont, dans ces tribus, le double objectif d'éloigner le Soleil et d'appeler et d'obtenir la pluie, garante de l'abondance des récoltes. Chaque année, on procédait, chez les Sherenté comme chez les Indiens des Plaines, à un grand rituel qui « *fournissait au groupe entier l'occasion de* vivre comme un Tout *et de célébrer par une grande fête religieuse cette unité retrouvée* [103] ». Vivre comme un Tout, remarque d'une grande importance que Lévi-Strauss ne développera pas alors qu'elle aurait permis d'avancer dans la compréhension d'une partie de ce que les rites ajoutent aux mythes.

Finalement, c'est après de fort belles analyses de l'entrelacs complexe de mythes et de rites que Lévi-Strauss aborde la question de la « valeur signifiante » réelle des rites. Après avoir rappelé que « *mythologie explicite (fondant un rituel) et mythologie implicite (présente dans le rituel) constituent deux modes distincts d'une réalité identique : dans les deux cas on a affaire à des systèmes de représentations* [104] », il pose la question : qu'est-ce qu'un rite ? La réponse est pour le moins surprenante :

> *Si l'on se propose d'étudier le rituel* en lui-même et pour lui-même […] *afin de déterminer ses caractères spécifiques, il convient d'en détacher d'abord toute la mythologie implicite qui adhère au rituel* sans en faire réellement partie [105].

Après avoir détaché du rite toute sa « *mythologie implicite* », on se retrouverait donc en présence, en quelque sorte, du « rituel à l'état pur ». Mais qu'est-ce qu'un rituel à l'état pur ?

> *On dira qu'il consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse* […] *qui relèvent non pas du rituel même mais de la mythologie implicite* [106].

Mais quelle fonction le rituel assigne-t-il aux gestes et aux objets ?

> *Ils remplacent des paroles. Chacun connote de façon globale un système d'idées et de représentations ; en les utilisant, le rituel condense sous forme concrète et unitaire des procédures qui, sans cela, eussent été discursives* […]. *Les gestes exécutés, les objets manipulés sont autant de moyens que le rituel s'accorde pour éviter de parler* [107].

Quelque chose ne va pas dans ces affirmations successives. Car si le rituel ajoute du sens au moyen de gestes et d'objets qui se substituent à la parole mais connotent de façon globale le système d'idées et de représentations, de quelles idées et représentations peut-il s'agir puisqu'elles ne sauraient appartenir à la mythologie, explicite ou implicite, dont les objets et les gestes auraient été au préalable détachés ? Si des objets sont bien des condensés de représentations – ce qui est vérifié –, celles-ci ne sauraient être différentes des représentations mythico-religieuses que la société qui pratique ces rituels se fait de l'univers et d'elle-même. Elles leur sont nécessairement rattachées, elles leur appartiennent.

Autre problème. La manipulation des objets se substituerait à la parole et serait même un moyen d'éviter de parler. Est-ce vraiment l'explication de la présence et de la manipulation d'objets dans les rites ? L'analyse d'un tambour présent dans les rites funéraires des Ankavé, une petite tribu de Papouasie-Nouvelle-Guinée qui a fait l'objet de plusieurs publications de l'anthropologue Pierre Lemonnier, nous conduit à conclure, sur ce point également, par la négative et à ouvrir une tout autre perspective [108].

Voici les faits. Au cours des rites par lesquels les Ankavé entreprennent de chasser de leurs lieux de vie les esprits de morts récents, tous, hommes, femmes, enfants (même les tout-petits portés sur les épaules) tournent en rond toute la nuit, et plusieurs nuits de

suite, en battant du tambour. Leur ronde reproduit le tourbillon originaire dont sont supposés avoir jailli jadis les premiers tambours avec les Ombo, ces monstres cannibales qui, en même temps que les humains, dansent en rond au son des tambours dans l'autre monde tout en s'apprêtant à dévorer les entrailles du défunt. En fait, parmi les Ombo se trouvent les esprits des parents maternels des Ankavé, qui sont à la fois des donneurs de vie de leur vivant et des Ombo après leur mort, avides alors de dévorer les cadavres de leurs neveux et nièces. Un mythe Ankavé précise les caractéristiques que doivent avoir les tambours (type de bois, membrane, mode d'assemblage, forme), leur façonnage et leur utilisation par les danseurs. Mythe, matériaux, techniques, usages rituels constituent un mélange insécable.

Fabriquer et manipuler des tambours provoque donc nécessairement, chez un Ankavé, par l'engagement de son corps et de ses sens, et en dehors de toute parole, le rapprochement dans son esprit et la fusion intuitive de représentations relevant de différents domaines de sa vie sociale et de son univers culturel (les dons de gibier qu'il faut faire à ses maternels, les interventions des chamanes qui viennent soigner des malades victimes à l'évidence d'une agression d'Ombo qui auraient pénétré leur corps la nuit et dévoré en partie leurs entrailles, la dispersion des Ankavé dans des campements forestiers pour se protéger de ces agresseurs invisibles, etc.). Les tambours mobilisent le corps et l'esprit, leur manipulation n'est pas un « *abâtardissement de la pensée* » ni une tentative désespérée et vaine de faire du continu en multipliant des gestes discontinus et répétés à de très courts intervalles. Ils participent de la présence non verbale dans le corps et l'esprit de chacun de vérités à la limite indicibles parce qu'elles fusionnent, sous une forme *inexprimable autrement*, un grand nombre d'aspects du mode de vie et de pensée des Ankavé. Cette fusion, qui ne passe pas par le langage ni par la récitation d'un mythe, envahit donc simultanément l'esprit et le corps. Elle est tout simplement « vécue ». Et ce vécu est alors un mélange indissociable de représentations (non explicites), de jugements (non formulés) et d'émotions (ressenties), bref, un « mixte » d'affect et d'intellect.

Ce qui fait que les rites produisent quelque chose que ne peuvent pas produire les mythes, c'est qu'ils relèvent de l'action. Les rites sont des formes d'action sur le monde et sur soi en accord avec les représentations qu'une société se fait du monde et de soi. Les mythes interprètent le monde mais ne peuvent agir directement sur lui. Seuls les rites transforment la pensée mythico-religieuse en actions. Les rites transforment les explications imaginaires du monde avancées par des mythes en vérités vécues, en vérités existentielles. Et ils les font vivre dans les corps, ils les in-corporent. Les mythes ne sont pas des récits à lire mais à vivre, des récits à écouter et à croire pour pouvoir agir sur

soi, sur les autres, sur l'univers. Les rites ajoutent donc aux mythes la puissance de la matérialité des corps, des gestes et des objets manipulés ainsi que la puissance sociale et matérielle d'agir et de vivre comme un Tout avec ceux qui partagent les mêmes idées, les mêmes valeurs, le même mode de vie. Les rites font que tous agissent ensemble en accord avec leur vision partagée du monde et d'eux-mêmes. Tous les aspects, toutes les composantes de leur identité sociale se trouvent rassemblés et vécus dans leur corps en même temps que leur société est présente, pour le temps des rites, sous les yeux de chacun, comme le Tout auquel ils appartiennent.

La pensée mythique n'est donc pas, comme le prétend Lévi-Strauss, « *un entendement menant une activité autonome et asservie d'abord à elle-même* ». Elle ne déroule pas pour elle-même « *un spectacle d'idées non moins fantasmatiques que les travaux d'une poésie indicible auxquels, lors de la pariade, le génie de l'espèce astreint les oiseaux paradisiers* [109] ». Les hommes ne produisent pas des mythes pour que leur pensée jouisse d'elle-même. Ou, pour parler comme Lévi-Strauss, on pourrait dire que *la pensée mythique* ne produit pas des mythes pour jouir d'elle-même *dans* l'esprit des hommes. C'est tout autre chose qui se passe. Depuis toujours, les hommes, en produisant des mythes, s'efforcent par la pensée de s'expliquer à eux-mêmes l'univers qui les entoure et leur existence dans ce monde. Et ils le font non pas pour jouir du plaisir de fabriquer des théories mais par besoin d'*agir* sur le monde et sur eux-mêmes.

Contrairement à ce qu'affirme Lévi-Strauss, donc, les rites ne « renversent » pas la démarche de la pensée mythique [110]. Au contraire, ils la renforcent car ils lui ajoutent la puissance de l'agir et, plus encore, la force sociale, émotionnelle et corporelle de l'agir-ensemble pour reproduire à la fois la société à laquelle tous appartiennent et leurs rapports avec un monde dont ils partagent avec d'autres la représentation.

Les différences entre les mythes et les rites ne sont donc pas fondées, comme l'affirme Lévi-Strauss, sur une prétendue antinomie entre le discontinu (mythe) et la restauration impossible du continu (rite), et encore moins sur « *l'antinomie inhérente à la condition humaine entre deux sujétions inéluctables : celle du vivre et du penser* [111] ». Les rites *n'opposent pas* le vivre à la pensée. Ils *ajoutent* l'agir au penser. Or, *unir* la pensée et l'action, c'est tout simplement *vivre*. Et vivre pleinement, c'est transformer des réalités idéelles en réalités vécues par les individus, et cela n'est possible que si ces réalités idéelles se sont transformées en rapports sociaux, en institutions, et donc en pratiques sociales.

Comme Victor Turner en faisait l'objection à Lévi-Strauss, « *la personne entière et pas seulement son esprit* […] *se trouve impliquée de manière existentielle dans des éventualités telles que la vie et la mort* [112] ». Et Lévi-Strauss d'ironiser : « *Quand on a dit tout cela et rendu un pieux devoir verbal à l'affectivité, on n'a pas fait un pas de plus pour expliquer* […] *les occupations bizarres auxquelles s'adonne le rituel* [113]. » En fait, la question n'est pas d'affirmer, *contre* Lévi-Strauss, que l'affectivité, les émotions, l'angoisse devant la mort, etc., seraient au fondement des « *opérations intellectuelles vis-à-vis desquelles elles jouiraient d'un privilège d'antériorité* », que les « *opérations de l'intellect* [seraient] *des phénomènes seconds par rapport à l'affectivité* » [114]. On ne peut qu'être d'accord avec lui sur le fait que ce ne sont pas les émotions, la peur de la mort ou l'angoisse éprouvée devant la force du Soleil qui peuvent « expliquer » et l'apparition des mythes fondateurs du taoïsme, de l'hindouisme ou du christianisme, et le contenu des promesses que chacune de ces religions propose aux hommes. Reste à comprendre les raisons d'être des réponses qu'apportent les mythes et les rites fondateurs des religions, tribales ou universelles, à un certain nombre de questions existentielles fondamentales qui se posent à toute société et à toutes les époques, questions universelles, donc, qui s'enchaînent les unes aux autres, se recoupent en de multiples points, et dont on peut donner quelques exemples :

– qu'est-ce que naître ? vivre ? mourir ? Comment naît-on ? Pourquoi meurt-on ? Etc. ;

– quels sont et que doivent être les rapports des humains avec les entités invisibles que sont les ancêtres, les esprits, les dieux, Dieu ? ;

– quelles formes de pouvoir des humains peuvent-ils et doivent-ils légitimement exercer sur d'autres humains ? Quelles autres formes sont illégitimes ? ;

– quelle est la nature de l'univers qui entoure les humains ? Comment la penser et comment agir sur elle ? Etc.

Mythes et rites proposent des réponses pensées, agies et vécues à ces questions. Ces réponses ont varié selon les sociétés et ont souvent profondément changé au cours de leur histoire qui, toujours, fut singulière. Le besoin de poser ces questions et d'y répondre n'est donc propre à aucune de ces sociétés ni à aucune de ces époques. Et le besoin n'est pas seulement de poser ces questions et d'y répondre, mais de *croire* collectivement et individuellement *en la vérité* des réponses apportées et, du fait de leur vérité, d'*agir en accord* avec elles *sur* soi-même, *sur* les autres et *sur* le monde.

Lévi-Strauss, on l'a dit, n'aborde jamais la question de savoir pourquoi les hommes et les femmes peuvent attacher une *valeur de « vérités »* aux réponses que proposent les mythes et les religions à ces

questions existentielles alors que ces réponses consistent en des représentations contre-intuitives et en démonstrations qui contredisent l'expérience concrète et les connaissances pratiques, efficaces, que ces hommes et ces femmes ont du monde et d'eux-mêmes. Nul individu n'a jamais vu une ourse grizzly se transformer en une Indienne ou, à l'inverse, une Indienne se muer en grizzly, et pourtant… L'explication que Lévi-Strauss avance contourne le problème :

> *Pour qu'un mythe soit engendré par la pensée et engendre à son tour d'autres mythes,* il faut et il suffit qu'une première opposition *s'injecte dans l'expérience, d'où il résultera que d'autres oppositions s'engendreront à sa suite.*
> *Un appareillage d'oppositions, en quelque sorte monté d'avance dans l'entendement, fonctionne quand des expériences récurrentes, qui peuvent être d'origine biologique, technologique, économique, sociologique, etc., actionnent la commande […] ; la machine conceptuelle se met en marche, de chaque situation concrète, si complexe soit-elle, elle extrait inlassablement du sens et fait d'elle un objet de pensée en la pliant aux impératifs d'une organisation formelle 115.*

Lévi-Strauss nous décrit dans ces lignes comment des explications contre-intuitives du monde et de l'homme sont engendrées lorsque s'appliquent à des données de l'expérience qui se présentent sous la forme de couples de réalités opposées mais corrélées les principes d'une logique de déductions analogiques qui, finalement, attachent un sens fantasmatique aux données dont elles traitent. Mais cela n'explique en rien *pourquoi* ces significations imaginaires sont *pensées et vécues comme des « vérités »* et non pas comme des contes récités à la veillée ou des fables pour les enfants. C'est d'ailleurs parce qu'ils sont pensés comme énonçant des vérités que les mythes sont à l'origine d'institutions et de pratiques qui en font l'armature idéelle de rapports sociaux réels. Et c'est parce que ces rapports sociaux, ces institutions, ces rites sont réels que les mythes qui les fondent ne peuvent qu'être vrais – circularité des évidences et circularité des preuves de la « vérité » des mythes fondateurs à la fois des religions et des formes de souveraineté politico-religieuse.

Il n'est donc ni suffisant ni même vrai d'affirmer que ce surgissement dans l'expérience d'une opposition (le haut et le bas par exemple) suffit pour que la pensée se mette à produire des mythes. Pour cela, il y faut autre chose, il faut qu'existe dans l'esprit des hommes et des femmes qui font cette expérience la présence d'un jugement *a priori*. Ce jugement est clair, simple et universel. Une formule le résume : « L'impossible est possible. » Ce qui est manifestement impossible, comme l'expérience concrète, quotidienne,

l'a prouvé mille fois, est cependant possible. Et si l'impossible n'est pas possible aujourd'hui, il peut l'avoir été autrefois (par exemple à l'époque où les hommes et les animaux ne se distinguaient pas encore entre eux) ou il pourra l'être dans l'avenir (par exemple, lors du Jugement dernier, quand les morts ressusciteront, que les bons seront appelés à la droite de Dieu et les méchants jetés en Enfer pour l'éternité).

Mais il ne suffit pas d'*imaginer* que l'impossible est possible. Il faut en plus *y croire*. C'est le fait d'y croire qui confère aux déductions imaginaires des mythes leur valeur de vérité. Si les « mythèmes » sont des opérateurs binaires que combinent les schèmes de la pensée mythique, et si « *les opérations binaires sont inhérentes aux mécanismes forgés par la nature pour permettre l'exercice du langage et de la pensée* [116] », ce n'est pas la « machine combinatoire » de la pensée qui peut conférer aux mythes leur valeur de vérité. C'est la croyance en la « possibilité de l'impossible » qui sous-tend la production des équivalences imaginaires entre des termes et des relations opposés, qui fonde la possibilité idéelle d'inverser leurs rapports, de pratiquer sur ceux-ci une, deux, voire trois sortes de torsion. Croire en la vérité des conclusions de cette suite d'« opérations mentales » était donc postulé avant même qu'elles ne se mettent en marche.

Lorsque Lévi-Strauss tente de démontrer qu'une première opposition injectée dans l'expérience engendre un mythe qui en engendrera d'autres, il écrit ceci :

> *L'opposition du haut et du bas admet trois modalités, selon que le passage d'un pôle à l'autre se fait dans un certain sens, dans le sens contraire ou dans tous les deux. Tantôt maintenu à la verticale, tantôt converti à l'horizontale, ou encore les deux pris ensemble, l'axe de référence aura pour pôles le ciel et la terre, le ciel et l'eau, la terre ferme et l'eau* […]. *Considérés dans leurs rapports réciproques, le Soleil et la Lune pourront être tous deux mâles, tous deux femelles, ou relever de sexes différents ; ils pourront être aussi étrangers l'un à l'autre, amis, consanguins ou alliés, etc.* [117].

Laissons de côté la question de la conversion à l'horizontale du haut et du bas ; ce qui est important ici, c'est le passage apparemment possible entre le haut et le bas en tant que catégories et opposition relevant de l'expérience concrète de chaque être humain, et l'opposition entre le Soleil et la Lune transformés en deux frères, ou en ennemis, ou en alliés, etc., bref, devenus des entités dotées de pouvoirs à la fois analogues à ceux des humains mais différents d'eux parce que s'exerçant à partir d'un autre monde (ou d'une autre partie du même monde) que celui des humains, mais aussi parce que accomplissant des choses impossibles aux humains.

Entre ces deux usages par la pensée de la même opposition du haut et du bas, il y a donc une différence fondamentale : l'un donne sens à l'expérience quotidienne concrète du monde (un arbre, une maison, un arc ont une partie haute et une partie basse), l'autre décrit des êtres et des rapports qui existent dans un autre monde ou dans une autre partie du monde, mais à laquelle les humains n'ont pas accès. Pour passer de l'un à l'autre de ces deux usages de la pensée, il faut qu'un saut soit accompli par celle-ci. Ce saut, c'est précisément de poser que l'impossible est (ou bien a été, ou encore sera) possible.

Croire que l'impossible est possible (ou l'a été, ou le sera), c'est nécessairement postuler en même temps que, quelque part, au-delà ou au cœur même du monde où chacun vit et exerce son action sur les autres, sur la nature et sur lui-même, *existent* des entités et des forces habituellement invisibles mais capables d'accomplir ce qui, aux humains, est impossible. Ceux-ci dès lors ne peuvent que désirer entrer en communication avec ces entités et s'efforcer de les convaincre d'agir en leur faveur. Par exemple, chez les Indiens Pawnee, les oiseaux-tonnerre (des oiseaux imaginaires) sont supposés être les maîtres de la pluie et, lors de leurs cérémonies destinées à repousser le Soleil, monstre cannibale dont la chaleur entraîne les famines, les Pawnee invoquent ces oiseaux pour qu'ils leur apportent au plus vite la pluie et, avec elle, l'abondance. L'invention des oiseaux-tonnerre, du Soleil et de la Lune comme deux frères rivaux, etc., comme celle de tous les personnages et événements qui peuplent les mythes (pas seulement des Amérindiens), oblige donc nécessairement à inventer également diverses formes de communication et d'action dirigées vers des entités dotées de tels pouvoirs : invocations, prières, offrandes, sacrifices, rites, etc. Penser pour jouir de penser n'est donc pas la raison profonde des mythes. Les mythes sont inventés pour comprendre, et comprendre est le moyen d'agir en accord avec ce qu'on a compris. Agir, c'est s'efforcer d'atteindre les buts que les humains poursuivent : avoir de belles récoltes, triompher des ennemis, échapper aux maladies, se concilier la faveur des dieux, l'aide des ancêtres, etc. La liste des désirs humains n'a pas de fin. Unir la pensée et l'action pour satisfaire ses besoins et ses désirs, c'est ce que réalisent, en se conjuguant, les mythes et les rites, qui, les uns comme les autres, mobilisent tout autant l'intellect que les affects.

Examinons de plus près la proposition selon laquelle les mêmes oppositions, celles du haut et du bas, du plein et du vide, etc., sont utilisées, d'une part, pour produire des interprétations mythiques de l'univers et de l'homme, et, d'autre part, pour agir au quotidien (obtenir des résultats concrets, visibles et reproductibles) au sein de ce monde. Prenons pour exemple la construction des grandes pirogues à balancier qui permettaient (et permettent toujours) aux habitants de

l'île de Kiriwina (à l'est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, où Malinowski avait longtemps travaillé) de franchir des centaines de miles sur les eaux du Pacifique pour aller d'île en île pratiquer le *Kula* et les autres formes d'échange, dont le *Kula* est l'occasion. Pour construire de tels vaisseaux, il faut obligatoirement maîtriser et combiner de nombreuses connaissances empiriques et pratiques concernant, par exemple, la nature du bois dont on doit faire la coque, le balancier et le mât de la pirogue, la hauteur du mât, la surface de la voile et la nature du matériau nécessaire à sa fabrication, etc. Ensuite, lorsqu'il s'agit de naviguer, il faut avoir une parfaite connaissance des courants, des vents, de leurs directions et de leurs forces selon les saisons, mais aussi de la position des astres dans le ciel pour voyager de nuit, etc. Ces savoirs concrets sont partagés par les habitants des autres îles du *Kula ring* (Muyuw par exemple), qui fabriquent le même type de pirogue. Mais ce qui n'est pas partagé entre eux, ce sont les rites et les magies qui, dans chaque île, accompagnent nécessairement la fabrication du vaisseau, son lancement et sa navigation.

Ici nous touchons à un fait universel caractéristique des sociétés et des activités qu'on appellera, faute de mieux, non industrielles. Dans tous les groupes humains (issus de toutes les sociétés) se livrant à la chasse, à la pêche, à l'agriculture, à la navigation, à la guerre, etc., il était (et il est encore) inconcevable que les connaissances concrètes et les savoir-faire pratiques puissent *à eux seuls* assurer le succès des entreprises de ce type, et donc la continuité de l'existence de ceux qui s'y adonnent. Sans l'aide des dieux et des esprits de la terre et de la mer, sans le soutien des ancêtres, aucune de ces entreprises ne pourrait prospérer, et le vaisseau le mieux construit ne tiendrait pas la mer. L'exemple de Kiriwina nous servira à nouveau à le montrer.

Pour sélectionner et façonner l'arbre qui servira à fabriquer la coque, le balancier ou le mât d'une pirogue, des magies et des rites sont nécessaires. Dans chaque pirogue, la place où « le maître de la pirogue » va s'asseoir et accomplir les rites qui précèdent tout voyage est considérée comme sacrée. La pirogue elle-même est conçue comme l'union d'une partie mâle, la coque, et d'une partie femelle, le balancier. Des sculptures, sur les côtés, représentent les animaux de la brousse qui vont apporter aux hommes l'aide de leurs pouvoirs magiques quand le vaisseau fera voile. À l'avant et à l'arrière, d'autres sculptures représentent et servent de demeure à des esprits féminins qui vont protéger l'équipage contre les attaques de sorcières ennemies au cours de leurs voyages, etc.

Cet exemple suffit à illustrer le fait que, dans aucune de ces sociétés préindustrielles, les connaissances empiriques concrètes et les représentations mythico-religieuses de l'univers et de la société ne sont pensées ou vécues *comme s'excluant* les unes les autres. Au

contraire, elles sont pensées et vécues comme complémentaires et, de ce fait, s'entrelacent et s'enchâssent les unes dans les autres dans les pratiques des individus et des groupes sociaux. Dans les « chaînes opératoires » des activités portant sur la nature (fabrication des outils, des armes, des maisons, travaux agricoles, pêche, etc.) ou sur les hommes (aide à l'accouchement des femmes, soins en réponse à des maladies, à des blessures, etc.) s'insèrent toujours des actes rituels, des pratiques imaginaires et symboliques censés ajouter leur force et garantir le succès des actes matériels et intellectuels impliqués dans ces activités pour atteindre les buts qu'elles se proposent.

Tout se passe donc comme si, depuis l'apparition d'*Homo sapiens sapiens* (et probablement bien avant), existaient et se combinaient dans la tête des humains deux formes de pensée qui se distinguent sans s'opposer ni s'exclure, et à l'aide desquelles les hommes inventent, développent et transforment leurs rapports entre eux et avec le monde qui les entoure et dont ils utilisent certains éléments pour vivre.

L'une repose sur l'idée qu'un certain nombre de choses sont possibles aux humains quand d'autres leur sont pratiquement impossibles. Bien entendu, la nature et l'étendue du champ du possible varient selon les époques (paléolithique, néolithique, temps modernes, etc.) et selon les sociétés. Icare rêvait de voler comme les oiseaux, mais après s'être fabriqué des ailes et s'être envolé, il s'est abîmé dans les flots. Son rêve de voler est désormais devenu réalité. De plus, « on a marché sur la Lune ».

L'autre forme de pensée repose au contraire sur l'idée que l'impossible est toujours possible. Cela n'est vrai que pour des êtres et des forces qui résident dans un autre monde que celui des humains ou dans le même monde qu'eux mais habituellement hors de leur vue. Quelques humains, cependant, possèdent de tels pouvoirs, présents en eux dès leur naissance ou acquis au cours de leur existence au contact de ces êtres et de ces forces surnaturels.

Cette seconde forme de pensée, affranchie des limites des connaissances et des pratiques empiriques, est précisément celle qui est à la source des mythes et des religions. Les explications qu'elle élabore, et qui sont par nature des spéculations fantasmatiques et contre-intuitives, sont, de ce fait même, considérées comme des vérités vraies. Et c'est le caractère de vérités qui leur est attaché qui impose aux humains, *parce qu'ils les croient telles*, d'agir sur le monde et sur eux-mêmes en accord avec ce qu'ils en ont appris (d'où les rites, d'où une certaine morale, d'où une certaine manière de gouverner, etc.). Ils leur confient, en quelque sorte, leur existence.

Lorsque Lévi-Strauss écrit : « *Il faut en prendre son parti : les mythes ne disent rien qui nous instruise sur l'ordre du monde, la nature du réel,*

l'origine de l'homme ou sa destinée. On ne peut espérer d'eux nulle complaisance métaphysique [118] », il a raison en ce qui nous concerne. Mais les mythes des Amérindiens n'ont pas été inventés pour nous. Ils étaient récités et mis en actes par les Amérindiens qu'ils instruisaient précisément sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme et sa destinée. Ils avaient donc valeur de vérité et d'instruction pour leurs manières de penser et d'agir, bref, de vivre. Lévi-Strauss a également raison d'écrire à la suite :

> *En revanche, les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, ils éclairent la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions dont l'agencement paraissait incompréhensible de prime abord : enfin et surtout ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants et si généralement répandus qu'on peut les tenir pour fondamentaux 119.*

Mais si les mythes peuvent être la raison d'être de croyances, de coutumes et d'institutions des Indiens d'Amérique, c'est bien parce que leur contenu explicite (patent) et implicite (latent) était tenu pour vrai. Et leur caractère de vérité est associé précisément au caractère contre-intuitif des personnages et des événements qui se succèdent dans leurs récits, c'est-à-dire aux mythèmes et aux schèmes qui les structurent.

Il n'est pas question, bien sûr, de nier la réalité des opérations mentales qui engendrent et structurent les mythes et dont la mise en évidence est une grande découverte. Mais la question se pose de savoir si ces opérations (que l'injection d'une seule opposition binaire de données empiriques suffirait à mettre en branle pour que se produisent des mythes) *suffisent* à conférer aux mythes leur *caractère d'explications vraies* du monde, un caractère sacré qui force respect et confiance. À nos yeux, elles ne suffisent pas. Comme Propp l'avait montré avant les *Mythologiques*, les contes populaires mettent en œuvre des opérations mentales semblables, par bien des aspects, à celles que Lévi-Strauss a mises au jour au cours de son analyse des mythes. Mais les contes nous enchantent sans que l'on se sente *obligé* de croire à leurs histoires. C'est encore plus évident pour les fables. La fable de la cigale et de la fourmi est construite sur une opposition binaire, celle de deux animaux réels transformés en personnages imaginaires chargés de symboliser des conduites humaines opposées, dont la fable tire à la fin une leçon de morale et de bonne conduite. Par ailleurs, chaque jour on peut constater que des mythes considérés comme sacrés par ceux qui croient en leur vérité sont considérés comme autant de fables par ceux qui n'y croient pas. Les chrétiens de l'Antiquité n'ont-ils pas refusé de se soumettre aux rites de la religion

romaine parce qu'ils n'étaient, à leurs yeux, que manifestation de « superstition », de croyance en de « faux » dieux, alors qu'ils savaient qu'un seul vrai Dieu, le leur, existait et méritait leurs prières et le sacrifice de leur vie, poussé, à l'occasion jusqu'au martyr ?

On voit pourquoi les opérations de l'esprit humain – mise en corrélations de termes opposés, symétrie, inversion, contrariété, contradiction, équivalences, homologies, double ou triple torsion, etc. – ne suffisent pas à attacher la valeur de vérité aux récits de ces mythes. Elles y contribuent évidemment, puisqu'elles engendrent les représentations de ces mondes fantasmatiques et surnaturels. Mais elles présupposent le besoin et le désir chez les humains de croire que de tels mondes existent. Et pour imaginer qu'ils existent, il faut, nous nous permettons d'y insister, que la pensée postule – à l'encontre des données de l'expérience concrète – que l'impossible est possible. Or, présupposer que l'impossible et possible n'a de sens, on l'a dit, que si l'on postule en même temps qu'il existe quelque part des êtres ou des forces pour qui l'impossible est possible. Sans ces jugements *a priori*, sans ces postulats, la « *machine combinatoire à produire des mythes* [120] », selon l'expression employée par Lévi-Strauss pour désigner la pensée mythique, ne peut en aucun cas se mettre en branle et produire du sens pour les humains [121]. L'injection d'une opposition binaire ne suffit donc pas. Et dépasser les limites de l'expérience concrète n'est pas seulement un désir enchâssé dans un acte intellectuel. C'est un acte existentiel.

Il nous est donc difficile de suivre Lévi-Strauss lorsqu'il écrit :

> *La du mythe n'est pas dans un contenu privilégié. Elle* consiste en rapports logiques dépourvus de contenu*, ou, plus exactement, dont les propriétés invariantes épuisent la valeur opératoire, puisque des rapports comparables peuvent s'établir entre les éléments d'un grand nombre de contenus différents* [122].

Car même si des mythes expliquent par des codes différents – sexuels, culinaires, astronomiques, etc. –, qui sont entre eux dans des rapports d'homologie, pourquoi les hommes doivent mourir, c'est toujours le même message et la même vérité qu'entendent les Indiens. En outre, ces mythes dits d'origine de la vie brève expliquent non seulement pourquoi les humains doivent mourir mais aussi pourquoi ils ne sont pas (ou plus) immortels comme les démiurges, et encore pourquoi ils ne peuvent plus ressusciter après leur mort, comme ils avaient pu le faire aux temps jadis.

Mais finalement, le même postulat est en jeu : derrière les choses qu'on voit, il existe des choses « qu'on ne voit pas », qui ont la capacité de faire ce que les hommes ne peuvent pas faire et qui sont la

source commune des religions et des sciences. Les religions ont, par rapport aux sciences, l'ambition de tout expliquer, depuis les origines du cosmos et de l'humanité jusqu'au destin des hommes après leur mort. Leurs discours sont par principe totalisants, à la fois analytiques et synthétiques. Elles peuvent même, comme la théorie du Yin et du Yang en Chine, accueillir en leur sein des connaissances empiriques relevant de ce qu'aujourd'hui on nomme chimie, physique, mathématiques, en leur conférant un sens symbolique et imaginaire en accord avec leur vision du monde et de l'homme. Ce fut le cas en Chine, mais aussi en Inde (avec les grands grammairiens, les logiciens, la médecine ayurveda, etc.).

Pendant des siècles, connaissances concrètes, formes de pensée mythico-religieuse et premières formes des sciences ont pu coexister sans s'opposer, et souvent les constructions de la pensée mythico-religieuse pouvaient les accueillir au sein de leurs systèmes [123]. Mais ce n'est plus le cas depuis l'apparition des sciences expérimentales et des sciences logico-mathématiques modernes. Un physicien spécialiste des plasmas ou un biologiste « moléculaire » peuvent être américain ou chinois, protestant ou taoïste, les résultats de leurs expériences, s'ils sont confirmés par leur communauté scientifique – qui les aura reproduits et vérifiés –, sont indifférents au fait que leurs auteurs sont de nationalité, de culture et de religion différentes. Celles-ci s'effacent, en quelque sorte, derrière le caractère universel de leurs découvertes. Et, bien entendu, aucun physicien n'obtiendrait le prix Nobel s'il faisait intervenir dans ses calculs l'existence de Lao Tseu ou de Jésus. L'écart entre pensée scientifique et pensée mythique est devenu, de ce point de vue, abyssal. Et ce parce que nous pouvons désormais *reproduire* expérimentalement des processus complexes qui *existent* objectivement dans la nature.

Reste maintenant à examiner la manière dont Lévi-Strauss expliquait les écarts différentiels entre des mythes appartenant à des sociétés voisines, soit de même culture soit de cultures différentes, et quelles contraintes extérieures étaient susceptibles de faire évoluer les mythes, voire de les amener à disparaître. En bref, d'éclairer les rapports entre mythes et société.

Mythes et société

Pour reconstituer la position de Lévi-Strauss sur ces questions théoriques fondamentales, il faut partir d'un certain nombre d'affirmations qui semblent, jusqu'à un certain point, s'opposer entre elles. Dans *Le Cru et le Cuit*, Lévi-Strauss écrit :

> *Un mythe ne tire pas son sens d'institutions contemporaines ou archaïques dont il serait le reflet, mais de la position qu'il occupe par rapport à d'autres mythes au sein d'un groupe de transformations* 124.

Deux pages plus loin, à propos des rapports entre les mythes et la hiérarchie sociale qui régnait entre les quatre clans de la société de l'île de Tikopia étudiée par Firth, il écrit :

> *Nous n'avons voulu que rendre manifestes la position centrale de nos mythes et leur adhérence aux contours essentiels de l'organisation sociale et politique* 125.

Dans *L'Homme nu*, parlant des éléments qui offrent « *un support solide auquel les mythes peuvent s'ancrer* », il écrit :

> *L'idéologie de chaque groupe humain ne peut être analysée de façon exhaustive sans tenir compte des rapports concrets que chacun entretient avec le monde ; car cette idéologie exprime ces rapports en même temps que ceux-ci la traduisent de leur côté* 126.

Et parmi les « rapports concrets » qu'une société entretient avec le monde, certains ont plus d'importance que d'autres :

> *En définitive ces raisons relèvent de l'infrastructure techno-économique vers quoi, comme toujours, il faut regarder d'abord si l'on prétend rendre intelligibles des écarts différentiels entre les idéologies* 127.

On reconnaît là la thèse du « *primat des infrastructures* » avancée dès 1958 dans « La geste d'Asdiwal [128] » et réaffirmée dans *La Pensée sauvage* [129], dix ans avant *L'Homme nu*. Dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss affirmait qu'en étudiant les systèmes de parenté et les mythes, il ne faisait que contribuer à « *la théorie des superstructures à peine esquissée par Marx* [130] » et allait même jusqu'à affirmer : « *Nous n'entendons nullement insinuer que des transformations idéologiques engendrent des transformations sociales. L'ordre inverse est seul vrai* […].

Nous n'étudions que les ombres qui se profilent au fond de la caverne » ; et d'ajouter trop modestement : « *Seule l'attention que nous leur prêtons leur confère un semblant de réalité* » [131].

Mais ces « *ombres* » ont quand même quelques fonctions :

> *On peut dire des récits mythiques la même chose que des règles de parenté. Ni celles-ci ni ceux-là ne se bornent à* être *: ils* servent *à quelque chose qui consiste à résoudre des problèmes sociologiques dans un cas, socio-logique dans l'autre* [132].

Quels sont donc les problèmes socio-logiques que les mythes s'efforcent de résoudre ?

> *Les mythes constituent des réponses temporaires et locales aux problèmes que posent les ajustements réalisables et les contradictions impossibles à surmonter et qu'ils s'emploient alors à légitimer ou à voiler. Loin de jamais dériver d'un contenu quelconque, le mythe s'en rapproche, attiré par sa pesanteur spécifique. Dans chaque cas particulier, il aliène à ce contact une partie de sa liberté apparente qui n'est, aperçue sous un autre angle, qu'une astreinte à sa propre nécessité* [133].

Et dans tous les cas, que les oppositions ou contradictions dont parlent les mythes soient surmontables (ajustements réalisables) ou insurmontables, « *la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive* [134] ». Telle était déjà la thèse de Lévi-Strauss dans son texte fondateur de 1955, « The Structural Study of Myth ». Trente-trois ans après dans *De près et de loin*, sa réponse à une question de Didier Eribon est claire : « *À quoi sert le mythe ? À expliquer pourquoi, différentes au départ, les choses sont devenues comme elles sont et pourquoi elles ne peuvent être autrement* [135]. »

Pour Lévi-Strauss, la pensée mythique et les mythes sont donc « *sous l'influence d'un double déterminisme* » :

> *L'un relie chaque version d'un mythe à une succession de versions antérieures ou à un ensemble de versions étrangères, l'autre agit de façon en quelque sorte transversale par des contraintes d'origine infrastructurelles qui imposent la modification de tel ou tel élément, d'où résulte que le système se réorganise pour accommoder ces différences à des nécessités d'ordre externe* [136].

Essayons d'éclaircir la nature de ces deux déterminismes et de montrer comment ils s'articulent l'un à l'autre, en l'absence de corrélation mécanique entre représentations mythiques et structures

sociales qui s'exprimeraient par les mêmes oppositions : car en ce cas, dans les sociétés patrilinéaires le ciel devrait être masculin et la terre féminine, et l'inverse dans les sociétés matrilinéaires [137].

Expliquer l'origine des choses n'est pas la seule fonction des mythes. L'autre, comme le souligne à plusieurs reprises Lévi-Strauss, est de légitimer ou de voiler des contradictions réelles et insurmontables auxquelles les sociétés sont confrontées par le contexte écologique où elles vivent ou par les conflits d'intérêts qui se développent en leur sein (par exemple, entre noblesse tribale et gens du commun qui ne peuvent s'inter-marier comme chez les Sahaptin [138]).

Le mythe ne résout pas les problèmes mais leur donne un sens en les exprimant à l'aide de plusieurs codes qui les transforment, au terme d'une série d'équivalences et de permutations, en un problème sinon soluble du moins expliqué. On peut lire, dans *De près et de loin* :

> Lévi-Strauss : *« Le propre du mythe, c'est, confronté à un problème, de le penser comme l'homologue d'autres problèmes qui se posent sur d'autres plans : cosmologique, physique, moral, juridique, social, etc. »*
> Didier Eribon : *« C'est une explication par problèmes successifs. »*
> Lévi-Strauss : *« Sans jamais en résoudre aucun. C'est la similitude qu'offrent entre eux tous ces problèmes qui donne l'illusion qu'on peut les résoudre dès lors qu'on prend conscience que la difficulté perçue dans un cas ne l'est pas, ou pas au même point, dans d'autres »* [139].

Quels sont les rapports sociaux qui posaient de tels problèmes aux Amérindiens ? Paradoxalement, les problèmes que pouvait poser l'exercice du pouvoir au sein de sociétés fortement hiérarchisées (des formes de hiérarchie politico-religieuse) sont absents des 2 000 mythes des *Mythologiques*, à l'exception d'allusions aux chefferies klamath et modoc et aux Salish dans *L'Homme nu* [140]. La raison serait la suivante :

> *C'est de propos délibéré que nous évitons d'utiliser les mythes de l'Amérique centrale et du Mexique qui, en raison de leur mise en forme par des lettrés, exigeraient une longue analyse syntagmatique avant tout emploi paradigmatique* [141].

Autre exemple, la mythologie des Navajo, des Pueblo, des Zuñi, écartée pour la même raison alors que les matériaux étaient disponibles et n'étaient ni les restes d'une civilisation disparue avec l'arrivée des Européens [142], ni les fragments des religions des grandes civilisations précolombiennes éradiquées systématiquement par les prêtres et les pasteurs chrétiens, avides d'extirper l'idolâtrie – fût-ce par le feu et par le sang.

> *La mythologie des Navajo, Athapascan venus du Nord il y a moins de six siècles, est un monde que nous n'entendons pas aborder, non seulement à cause de sa richesse et de sa complexité mais parce que des générations successives de penseurs indigènes l'ont élaborée* sous une forme théologique et liturgique *qui modifie profondément la* perspective *dans laquelle l'analyste doit se placer* [143].

En quoi l'élaboration de mythes par des penseurs indigènes, sous une forme théologique (un panthéon) et liturgique (des rites), modifie-t-elle les conditions dans lesquelles l'analyse structurale des mythes peut s'exercer ? Aucune explication ne nous sera donnée. Comment tenter de l'interpréter et quelles en sont les conséquences ? Nous allons y revenir.

Si les rapports politico-religieux des sociétés amérindiennes sont à peine présents dans les mythes sélectionnés par Lévi-Strauss, et peu commentés par lui à l'exception du « *rapport politique de la domination des hommes sur les femmes* [144] », en revanche, les rapports de parenté sont très présents, et ce que Lévi-Strauss appelle l'« *infrastructure techno-économique* » des sociétés encore plus.

Les mythes, en effet, s'inversent lorsqu'on passe des Bororo ou des Apinayé matrilinéaires aux Sherenté patrilinéaires et patrilocaux. Dans le mythe de référence, le mythe (M1) du Dénicheur d'oiseaux, le père du Dénicheur est un allié pour celui-ci, puisque les Bororo sont matrilinéaires, et le viol de la mère du Dénicheur par son fils est de ce fait un crime particulièrement horrible, on l'a vu. Mais, dans les mythes, les problèmes de filiation sont moins présents que les problèmes d'alliance. Avec qui se marier ? Mariage proche, mariage lointain, mariage refusé, mariage accepté, endogamie, exogamie, échange de femmes, rapports entre donneurs et preneurs, conduite à tenir vis-à-vis des frères de l'épouse et vis-à-vis de ses parents : la Fille folle de miel est à la fois une mauvaise épouse et une mauvaise fille. Elle s'approprie le miel que son mari avait récolté et qu'il se devait de donner aux parents de sa femme. Plus présents encore, les problèmes posés par l'inceste, et surtout l'inceste frère-sœur. C'est en cherchant à savoir qui est l'homme qui lui rend visite chaque nuit, et dont elle a marqué le visage d'une trace noire, qu'une femme découvre le lendemain que l'homme est son frère. Celui-ci, de honte, s'enfuit au ciel et se transforme en Lune. C'est aussi le désir d'inceste qui est à l'origine des éclipses de lune. Dans d'autres mythes, une grand-mère libertine prend son petit-fils pour amant, etc.

Mais les rapports sociaux avec lesquels les mythes amérindiens sont le plus étroitement corrélés, selon Lévi-Strauss, sont ceux qui constituent l'infrastructure techno-économique des sociétés dont

proviennent ces mythes. Le terme « infrastructure », on le sait, est emprunté à Marx.

Pour Marx, l'infrastructure économique d'une société combine deux sortes de rapports sociaux et matériels. D'une part, les rapports intellectuels et matériels impliqués dans la réalisation de diverses activités productrices des conditions matérielles d'une forme collective d'existence sociale. Ces activités peuvent être la chasse, la pêche, la cueillette, l'agriculture, les diverses formes d'artisanat, etc. Ces activités impliquent des connaissances de la nature, la fabrication d'outils, des savoirs et des savoir-faire nécessaires pour les utiliser efficacement, etc. Cet ensemble de rapports entre les hommes combinant des éléments immatériels et matériels nécessaires pour agir sur la nature correspond à ce que Lévi-Strauss appelle l'infrastructure techno-économique d'une société.

Mais il y manque un autre ensemble de rapports qui, pour Marx, se combinent à ceux que nous venons de décrire et constituaient à ses yeux l'élément stratégique de l'infrastructure économique d'une société : les rapports de production. Il s'agit des rapports sociaux qui déterminent les droits des groupes ou des individus qui composent une société à contrôler, à exploiter (ou à faire exploiter) à leur profit les éléments de la nature qui sont nécessaires pour assurer leur existence et leur reproduction sociale. Ces rapports de production peuvent être un élément de ce que nous appelons les rapports de parenté ou les rapports religieux, ou exister sous une autre forme. Ce sont eux, en tout cas, qui déterminent pourquoi et comment le produit des activités économiques des membres d'une société sera redistribué entre eux. Or, ce type de données ethnographiques est absent dans les mythes résumés par Lévi-Strauss, si l'on excepte ce qui concerne l'économie de marché développée sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord, chez les Chinook par exemple, marchés où s'échangeaient aussi bien des esclaves que des biens de subsistance ou des objets de valeur. Même dans ce cas, les données sélectionnées par Lévi-Strauss restent lapidaires.

En revanche, dès qu'il s'agit de décrire les mœurs des animaux présents en tant que personnages des mythes, les descriptions de Lévi-Strauss sont d'une richesse et d'une précision exceptionnelles. On découvre les mœurs et l'habitat de plus de cent vingt-cinq espèces animales, depuis l'aigle-harpie jusqu'à l'araignée, depuis le jaguar jusqu'à la raie, l'abeille ou le ver de terre. Le cycle de la vie économique dans le Chaco est reconstitué en détail. Des cartes du ciel nous renseignent sur la place des constellations et des étoiles, et leur apparition selon les saisons. On dispose même, à titre de comparaison, d'une carte du ciel d'Athènes en 1000 av. J.-C., due à l'astronome Jean-Claude Pecker et représentant la marche d'Orion dans l'Ancien

Monde comparée à celle du Corbeau dans le Nouveau [145]. Les techniques de la pêche au poison (Timbo) ou de la broderie en piquants de porc-épic sont minutieusement décrites, ainsi que la nature des bruits et des appels présents dans les mythes – appels sifflés, cognés, modulés, etc. –, ce qui a permis à Lévi-Strauss de procéder à une reconstitution inédite de l'organologie musicale des Indiens d'Amérique tropicale. Arrêtons là, car ce qui importe ici est de donner quelques exemples des corrélations que Lévi-Strauss avait découvertes entre certains mythes et les infrastructures techno-économiques des sociétés dont ils provenaient.

Dans *L'Homme nu*, Lévi-Strauss, après avoir analysé en détail les fonctions symétriques mais inversées que le mythe du Dénicheur d'oiseaux assume dans un groupe de tribus, conclut :

> *On aboutit ainsi à un tableau d'ensemble où s'inscrivent les valeurs et les fonctions symétriques, chaque fois liées à l'infrastructure, que le mythe du Dénicheur d'oiseaux reçoit chez les Klamath et les Modoc d'une part, les Salish de la côte et les Sahaptin d'autre part* **146**.

Ou encore :

> *En fin de compte, la transformation qui affecte la superstructure idéologique quand on passe du plateau brésilien à l'aire guyano-amazonienne – ici centrée sur la pirogue et sur la pêche, là sur le feu de cuisine et les plantes cultivées – correspond d'autant mieux aux caractères différentiels de l'infrastructure que soit la pêche soit l'agriculture constitue l'activité technique la plus étroitement soumise à la périodicité saisonnière* **147**.

Les rapports entre telle technique comme la cuisson au four de terre et telle idéologie peuvent être d'ailleurs tellement étroits que des mythes tout à fait semblables sont présents dans des sociétés qui utilisent cette technique mais vivent à des milliers de kilomètres de distance.

> *Parmi toutes les techniques culinaires, la cuisson au four de terre apparaît donc comme celle qui manifeste, de la façon la plus prégnante, une homologie formelle et intime entre l'infrastructure et l'idéologie* **148**.

Et, plus loin :

> *Si l'on remarque que les mythes gé pour l'Amérique du Sud, les mythes salish pour l'Amérique du Nord, ont formé, en quelque sorte, l'épine*

> *dorsale de notre argumentation [celle des quatre volumes des Mythologiques], on attachera plus d'importance encore à la préférence dans ces deux groupes de populations du four de terre entouré ici et là de représentations idéologiques très semblables* **149**.

Enfin, lorsque Lévi-Strauss aborde les mythes des sociétés de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord, où existaient des foires commerciales locales et internationales liées à une économie de marché, l'opposition dont traitent les mythes n'est plus entre le cru et le cuit, mais entre le nu et le vêtu :

> *L'existence d'une économie de marché entraîne une transformation sur le plan des superstructures. Au lieu que le passage de la nature à la culture s'exprime par le moyen d'une opposition simple entre les catégories du cru et du cuit, il invoque les ressources d'une idéologie plus complexe qui élève l'opposition pertinente au niveau des maximes : celle du chacun pour soi et celle du donnant donnant* **150**.

Pour parler comme Marx, ce qui constitue l'infrastructure techno-économique des sociétés, au sens de Lévi-Strauss, c'est la combinaison des forces productrices (à la fois intellectuelles, matérielles et sociales) engagées dans la production des moyens matériels de l'existence sociale des groupes et des individus qui composent une société et du contexte écologique **151** au sein duquel se déroulent ces activités, et qui fait peser sur celles-ci des contraintes objectives spécifiques. Bien entendu, les connaissances de la nature accumulées par les sociétés amérindiennes débordent de beaucoup le champ de celles qui leur étaient directement utiles pour mener leurs activités productives, d'où la présence dans les mythes de multiples explications de l'origine des Pléiades, du Baudrier d'Orion, de la Chevelure de Bérénice ou de la couleur des différents plumages des oiseaux, de leurs chants, etc. La science du concret des Indiens s'insère toujours dans une vision globale – bien entendu imaginaire – de la nature qui les entoure, qui dépasse et contient leur expérience concrète du monde et des hommes et ses enjeux utilitaires.

Cependant, dans un certain nombre de sociétés qui jouent un rôle clé dans le parcours du Dénicheur d'oiseaux, Lévi-Strauss a montré avec force détails que les mythes y occupent une position centrale qui explique la diversité et la richesse de leurs rites et cérémonies religieuses, et qu'ils adhèrent aux contours essentiels de l'organisation sociale et politique de ces sociétés. Ces descriptions sociologiques plus détaillées concernent les Bororo, les Gé, particulièrement les Sherenté et leur rite du Grand Jeûne, les Warrau et les Tacana en Amérique du Sud, les Mandan **152**, les Hidatsa et les Pawnee pour les Indiens des Plaines d'Amérique du Nord, les Klamath, les Modoc, les Salish en

général et les Sahaptin, en particulier pour l'Amérique du Nord. Au total, moins de vingt sociétés sur les 348 sociétés mentionnées dans les quatre volumes des *Mythologiques*. Il va de soi que Lévi-Strauss ne pouvait en aucun cas décrire, fût-ce à grands traits, l'organisation sociale de 348 sociétés. Entreprise impossible et que l'extrême disparité et inégalité des informations disponibles concernant ces sociétés suffiraient à écarter. Mais Lévi-Strauss avait d'autres raisons de ne pas le faire. Non seulement « *la tâche de construire le système total (des Indiens des Plaines) serait énorme* [153] », mais leurs mythes ne s'expliquent pas seulement par les caractéristiques sociales et infrastructurelles de la société où on les a recueillis puisqu'ils appartiennent en même temps à des cycles de mythes qui débordent les frontières de ces sociétés.

> *Ce n'est pas une raison parce qu'un ethnologue se cantonne pendant un ou deux ans dans une petite unité sociale, bande ou village, et s'efforce de la saisir comme une totalité, pour croire qu'à d'autres niveaux que celui où la nécessité ou l'opportunité le placent, cette unité ne se dissout pas à des degrés divers dans des ensembles qui restent le plus souvent insoupçonnés* [154].

C'est à ces niveaux où se dissolvent « *à des degrés divers* » la singularité, la particularité des sociétés locales et l'originalité de leurs mythes et de leurs institutions que Lévi-Strauss se place, et l'analyse structurale des mythes le lui permet – et surtout l'y contraint. Car si un mythe n'a pas de sens pris isolément mais dans son opposition à d'autres mythes, ou encore qu'il leur ressemble mais en en inversant le message, c'est la reconstitution de ce groupe de mythes qui révèle le sens latent de chacun de ces mythes après que l'analyste en a dégagé l'armature logique et les fonctions sémantiques. C'est la démarche qu'avait suivie Lévi-Strauss dans ses articles de 1971 (la même année que la publication de *L'Homme nu*), « Comment meurent les mythes [155] » et « Rapports de symétrie entre mythes et rites [156] ». Et c'est la même démarche qu'il adoptera dans *La Voie des masques*.

Mais le niveau auquel se place Lévi-Strauss pour mener une analyse structurale des mythes a pour conséquence qu'il ne peut jamais rendre compte de la totalité des représentations mythico-religieuses qui constituent l'univers culturel propre à une société. Les *Mythologiques* s'ouvrent sur un mythe bororo qui s'avère être l'inverse de mythes gé, qui eux-mêmes sont opposés à des mythes tupi, etc., avant qu'on ne revienne chez les Bororo en « accrochant » d'autres mythes qui renvoient vers d'autres sociétés. Lévi-Strauss ne pratique donc jamais l'analyse exhaustive des représentations mythiques d'une société particulière [157]. Il prélève dans plusieurs sociétés certains des mythes qui lui paraissent appartenir à un même groupe de transformations,

mais il laisse derrière lui, inanalysée, la configuration de l'ensemble des mythes qu'une société se raconte à elle-même. Ce que vont éclairer sinon expliquer les références à l'infrastructure, au système de parenté ou à d'autres aspects de l'organisation sociale des sociétés, ce sont les variantes d'un mythe ou d'un groupe de mythes qui sont d'origine locale, mais pas les schèmes qui l'engendrent et que l'on peut retrouver sous des formes diverses dans des sociétés qui n'ont jamais été en contact historique ou géographique entre elles.

On en vient alors au problème central du rôle et de la part de l'inconscient et de la conscience dans la création des mythes. On a vu Lévi-Strauss écarter de son corpus tous les mythes qui avaient été consciemment élaborés, développés, transformés en théologies et en liturgie par des élites de prêtres, de sages, etc. Avec eux se trouvèrent éliminées les versions des mythes servant de support intellectuel aux panthéons complexes qui caractérisaient les religions polythéistes de nombreuses sociétés indiennes. Le Jaguar, pourtant, appartenait tout autant à la mythologie des Inca qu'à celle des tribus amazoniennes, mais doté d'un sens différent qui l'associait à l'Inca, le fils du Soleil, lui-même régnant sur un empire multiethnique, une forme de souveraineté politico-religieuse qui n'existait pas dans l'Amazonie centrale.

Pour expliquer les différences entre des mythes appartenant à des sociétés proches, Lévi-Strauss avance deux causes qui s'entremêlent, des raisons *sociologiques* qui agiraient *inconsciemment* sur les sociétés et les conduiraient à formuler des versions différentes des mêmes mythes pour se distinguer entre elles tout en restant liées. Cela manifesterait « *le besoin qu'ont les peuples rapprochés de s'éprouver à la fois comme semblables et comme différents. Des phénomènes de réflexion, d'inversion, de symétrie témoignent d'un effort inconscient pour surmonter des exigences contradictoires : d'un côté, celles qui résultent de la promiscuité territoriale et des avantages politiques et économiques inhérents à la collaboration ; de l'autre, l'esprit de clocher et le désir d'affirmer une personnalité originale* […]*, double nécessité de concilier et d'opposer ce qu'on connaît de l'autre et ce qu'on s'imagine détenir en propre* [158] ».

Ce serait donc pour des raisons sociales, mais par un travail inconscient, que naîtraient les transformations qui engendrent les différents états d'un même mythe. Et ce travail d'engendrement est à la fois « d'imitation et de distorsion [159] ». Cette nécessité sociologique générale d'avoir à se distinguer ajouterait donc ses effets aux contraintes exercées par l'infrastructure de chaque société pour expliquer les écarts différentiels entre les différentes variantes d'un même mythe. Mais il faut que quelque chose du mythe soit déjà partagé pour qu'on puisse lui faire subir « *des déformations successives*

qui préservent l'unité du groupe tout en maintenant une physionomie originale à chaque état [160] ». Que les raisons sociologiques d'engendrer des versions différentes d'un même mythe ne soient pas conscientes est tout à fait pensable, mais il est difficile de penser que le processus se passe entièrement en dehors de toute conscience des membres de ces sociétés ou, du moins, de ceux qui connaissent les mythes et les racontent dans ces contextes appropriés. Or, nous dit Lévi-Strauss, « *même si les ancêtres de ceux qui racontent aujourd'hui le mythe (d'une Indienne mariée à une étoile) ont* cru *l'inventer ou l'obtenir d'une révélation mystique, il a fallu que la nouvelle leçon respectât des contraintes* [161] ».

En fait, toute version nouvelle ferait « *passer à l'existence actuelle des possibilités inhérentes* » à un système mythique déjà là [162]. Les individus et les sociétés ne feraient qu'actualiser des possibilités inscrites dans les schèmes des mythes qu'ils partagent avec d'autres sociétés, la plupart du temps sans le savoir. Dans cette perspective, le rôle des individus capables de formuler ou de reformuler des explications imaginaires du monde et des événements qui y surviennent s'efface. Ce ne serait plus les hommes qui inventent des mythes pour s'expliquer à eux-mêmes le monde, mais « *les mythes qui se pensent à travers les hommes et à leur insu* […]. *Et peut-être*, ajoute Lévi-Strauss, *convient-il d'aller plus loin pour considérer que, d'une certaine manière, les mythes se pensent* entre eux [163] ».

Ces formules de Lévi-Strauss sont superbes et provocatrices mais, littéralement, elles n'ont pas de sens. Les mythes sont de la pensée exprimée dans des langues différentes, mais les mythes ne sont pas des sujets pensants. Ils ne peuvent ni penser à travers les hommes ni penser entre eux. C'est comme si un physicien déclarait que les ondes et les corpuscules qui composent la lumière pensaient en lui et se pensaient à travers lui.

Il est donc raisonnable de faire l'hypothèse que ce sont bien les hommes et non pas les dieux qui inventent les mythes. Mais ce ne sont pas *tous* les hommes qui les inventent. Certains d'entre eux seulement le font, ceux qui cherchent à s'expliquer et à expliquer aux autres pourquoi le monde et la société sont ce qu'ils sont, et ce qu'il faut faire pour que les choses se reproduisent au bénéfice des humains. Ces explications revêtent la forme et le contenu de mythes aussitôt que les causes et les événements qu'elles imaginent nient et contredisent les limites auxquelles les hommes se heurtent dans l'expérience concrète et quotidienne qu'ils ont d'eux-mêmes et du monde qui les entoure.

Aussitôt qu'elle franchit ces limites, la pensée se met à construire des représentations d'un ou de plusieurs mondes où tout se passe autrement, ou à l'inverse de ce qui se passe dans le monde visible, mais qui apparaissent comme son fondement. La pensée construit ces

représentations à l'aide de raisonnements contre-intuitifs qui procèdent selon une logique de l'analogie dont Lévi-Strauss a démontré l'existence et démonté les mécanismes. Et c'est parce que ces représentations sont contre-intuitives que les discours des mythes apparaissent comme des révélations, et ces révélations comme des vérités que ceux qui les reçoivent croient et vivent comme telles. C'est ce mécanisme que Lévi-Strauss a identifié et décrit comme le passage et la combinaison de déductions empiriques et de déductions transcendantales opérées par la pensée en vertu de jeux d'équivalences et de torsions imaginaires et symboliques entre divers aspects de la nature et des hommes.

Or, pour que le discours des mythes soit reçu comme dispersant des vérités révélées qui témoignent de mondes habituellement invisibles aux communs, il faut que celui qui les imagine et les raconte n'en soit pas perçu comme l'auteur. Sans quoi le mythe serait accueilli comme un conte ou une fable, un discours profane. Pour que les mythes remplissent leurs fonctions, il faut que leurs auteurs humains disparaissent et que viennent occuper leur place des dieux ou des ancêtres imaginaires qui avaient en ces temps anciens le pouvoir de communiquer directement avec les dieux. Aujourd'hui, seuls les chamanes ou les prêtres ont conservé ce pouvoir.

Rien ne rend plus visible ce processus qui à travers lequel l'homme s'abstrait de ce qu'il a lui-même produit au cours de son histoire que les mythes qui expliquent l'origine des plantes cultivées et de l'agriculture. C'est un démiurge, Maira, qui, selon un mythe des Tembé du groupe Tupi, aurait montré à un homme qui lui avait parlé courtoisement comment planter le manioc [164]. C'est la « Vieille-qui-ne-meurt-jamais », une déesse associée à la lune, qui aurait, selon un mythe mandan [165], apporté aux humains le maïs. Bref, les processus complexes de domestication des plantes et des animaux, fondements de l'agriculture et de l'élevage, processus qui supposent beaucoup d'observations, d'expérimentations et d'erreurs, et donc de temps de la part des groupes humains qui en furent à l'origine, sont effacés et remplacés par des représentations de dons faits à l'humanité par des dieux ou des esprits bienfaisants.

Mais pour que des mythes soient reçus comme autant de vérités et se propagent au-delà de la société où ils sont nés, il faut que les schèmes qu'ils mettent en œuvre pour expliquer certains aspects de l'univers ou de la société aient un sens pour ceux et celles qui ne les ont pas élaborés et qui les ont écoutés pour la première fois et répétés à leur tour, s'ils en avaient le droit. Il faut que le schème du voyage en pirogue du Soleil et de la Lune puisse permettre de penser les règles du bon mariage ni trop proche (pour éviter l'inceste) ni trop lointain (avec des inconnus ou avec des êtres non humains). Il faut que le

schème du Dénicheur d'oiseaux, victime de quelqu'un qui, par magie, fait s'élever toujours davantage l'arbre ou le rocher sur lequel le Dénicheur avait grimpé, et dont il ne pourra redescendre qu'avec l'aide de créatures surnaturelles, puisse évoquer la conquête du feu au ciel et sa transformation en feu domestique pour que des mythes qui mettent en scène notre héros se retrouvent depuis l'Amazonie centrale jusqu'à la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord. C'est bien là la preuve que les Indiens d'Amérique partagent un univers culturel, dont le socle était le même par-delà les différences de langues, de modes de vie et d'environnements naturels. Mais ces schèmes ne se retrouvent pas dans la mythologie suméro-babylonienne ou dans l'idéologie tri-fonctionelle des Indo-Européens. Comment se forment les schèmes qui seront partagés pendant des siècles par des sociétés aussi différentes ? Question difficile à résoudre.

Mais que l'on ait affaire à un Indien qui invente un mythe ou à des collèges de Brahmanes qui commentent telles révélations de textes védiques et leur donnent formes théologique et liturgique, le processus est le même : dans les deux cas l'homme s'abolit dans son œuvre et des dieux ou d'autres entités imaginaires prennent sa place, auxquels les hommes devront ensuite rendre un culte.

En fait, Lévi-Strauss, en écartant de ses données les mythes et les rites des grandes civilisations de l'Amérique précolombienne, mais aussi les mythes issus des grandes chefferies d'Amérique du Sud et du Nord, a laissé dans l'ombre les panthéons complexes des religions polythéistes qui avaient connu un développement nouveau au cours des millénaires du néolithique, à la suite de l'apparition et de la diffusion de diverses formes d'agriculture et d'élevage. Avec elles, l'homme allait commencer à dépendre de plus en plus d'éléments de la nature (plantes et animaux) qui dépendaient de lui pour exister, mais ne dépendaient pas seulement de lui pour se reproduire. Ce *double bind* a induit des menaces et des risques d'un type nouveau que l'humanité qui vivait de chasse, de pêche et de cueillette ne connaissait pas. Pour conjurer ces menaces, les hommes invoquèrent des dieux de plus en plus nombreux et hiérarchisés entre eux. Cela est clairement illustré par les panthéons et les cultures des Indiens des Plaines, mais aussi des Pueblo, des Zuñi, des Hopi. Certes, dans certaines sociétés villageoises comme celle des Mandan et des Hidatsa, la chasse au bison occupait toujours une place dominante dans l'idéologie religieuse. Ailleurs, c'était la chasse rituelle aux aigles qui occupait cette place. Mais, dans l'ensemble, on retire l'impression, à lire les *Mythologiques*, que Lévi-Strauss nous présente les mythes des Amérindiens comme le produit de la pensée humaine à l'état sauvage, au contact d'une nature encore largement sauvage elle aussi, alors que l'on sait aujourd'hui que la multiplication des bisons qui

« noircissaient » les plaines d'Amérique du Nord fut la conséquence de la disparition, après l'arrivée des Européens, de centaines de villages et de groupes d'Indiens qui se livraient à l'agriculture et contrôlaient de près l'effectif des troupeaux d'animaux sauvages. Et l'on sait, depuis moins longtemps, que l'immense forêt amazonienne, symbole de la nature à l'état sauvage, est en partie l'œuvre des hommes.

Dernier point fort de l'analyse. Après avoir montré que les mêmes schèmes se retrouvent à des milliers de kilomètres de distance et témoignent de l'existence d'un univers culturel commun, Lévi-Strauss a montré comment la pensée mythique et les mythes résistent aux atteintes qu'ils subissent du fait de la disparition ou des transformations de ce qu'ils signifiaient à l'origine [166]. Étant donné que chaque population indienne « *a vécu pour son compte une histoire très compliquée* » (migrations, déplacements à la suite de guerres ou d'épidémies, etc.), « *elle a cherché constamment à neutraliser ces avatars, en remaniant ses mythes dans une mesure compatible avec les contraintes des moules traditionnels auxquels ils devaient toujours s'adapter* » [167].

> *Les peuples dont les vagues de migration successives ont envahi les deux Amériques, que ce soit sur les côtes ou dans l'intérieur, dans les forêts humides ou les déserts, en plaine ou en montagne, se sont évertués de manière consciente ou inconsciente à ne jamais laisser les pièces maîtresses de leur système se perdre* […] *à reconstituer un rapport invariant avec des formes entièrement nouvelles de vie animale ou végétale, une distribution différente de la faune et de la flore et avec l'exploitation des unes et des autres par des techniques et des genres de vie qui se modifiaient aussi* [168].

Les mythes et la pensée mythique fonctionnent donc comme des « *machines à supprimer le temps* » et à neutraliser l'histoire. Cela est possible pour deux raisons au moins : parce que le besoin de croire que l'impossible est possible ne disparaît jamais, et parce que les symboles qui traduisent ces imaginaires peuvent se charger de significations nouvelles, qui n'ont plus rien à voir avec celles qu'ils exprimaient à d'autres époques et dans d'autres contextes. Le duo du Soleil et de la Lune, qu'ils soient frères jumeaux, mari et femme, ou simplement rivaux, peut signifier, sinon n'importe quoi, du moins un grand nombre d'oppositions fort différentes [169]. Le sens qu'a le christianisme aujourd'hui a très peu à voir avec celui des premiers pères de l'Église, bien que l'idée d'un Dieu mort sur la croix pour racheter les péchés de l'humanité et promettre à ceux qui le suivront et lui obéiront une vie heureuse au-delà de la mort constitue l'élément invariant et la force symbolique de cette religion, la source permanente de son attraction pour des millions d'individus. La vision dernière que se fait, à juste titre, Lévi-Strauss de la capacité des

systèmes mythologiques à résister aux transformations qu'entraîne l'histoire est celle « *d'une mythologie qui peut être causalement liée à l'histoire en chacune de ses parties mais qui, prise dans son ensemble, résiste à son cours et réajuste constamment sa propre grille pour qu'elle offre la moindre résistance au torrent des événements qui, l'expérience le prouve, est rarement assez fort pour la défoncer et l'emporter dans son flux* [170] ».

Malheureusement, en ce qui concerne les mythes et les religions des Indiens d'Amérique ou des populations des îles de l'Océanie, la domination de l'Occident et le christianisme ont été assez forts pour les « *défoncer* » et emporter leur résistance (et c'est le cas aujourd'hui en Afrique avec la poussée et l'expansion de l'islam). Mais la disparition presque totale des anciennes religions d'Amérique ne fut pas le fruit d'un débat théologique. Ce fut la conséquence de la destruction systématique par les conquérants européens des organisations tribales et des États et Empires précolombiens, dont les structures reposaient sur des hiérarchies politico-religieuses, ainsi que de l'effort acharné des prêtres, moines, pasteurs chrétiens visant à extirper, souvent avec la plus grande violence, toute trace d'idolâtrie chez les Indiens. Et on ne peut qu'être d'accord avec Lévi-Strauss quand il écrivait, dans l'avant-propos d'*Histoire de Lynx,* au sujet de la commémoration qui se préparait du cinq-centième anniversaire de la découverte de l'Amérique (1492) : « *Plutôt que la découverte j'appellerais l'envahissement du Nouveau Monde la destruction de ses peuples et de ses valeurs* [171] », et c'est cette pensée qui lui faisait considérer ses travaux sur les mythes des Indiens comme « *un acte de contrition et de piété* [172] ».

Cependant, une fois encore, nous rappellerons ici que nous ne partageons pas la conception qu'a Lévi-Strauss d'une histoire qui serait le « *domaine de la contingence irréductible* », domaine où régneraient « *la puissance et l'inanité de l'événement* » [173]. S'il est vrai qu'à la fin du paléolithique, et pendant les huit ou dix millénaires du néolithique, des centaines de groupes humains se soient mis à sélectionner et domestiquer à leur usage des plantes et des animaux, et à abandonner progressivement la chasse et la cueillette, ces changements, qui se sont généralisés dans l'Ancien Monde d'abord et se sont également produits dans le Nouveau, ne sauraient être purement accidentels. Qu'en quelques régions où ces transformations avaient pris plus d'ampleur qu'ailleurs soient apparus des cités-États, des royaumes, des empires n'a pas pu être le fruit d'une suite d'événements purement contingents. Une chute d'un cheval qui se cabre devant un serpent relève de la pure contingence, mais pas l'édification de temples, de villes, de palais, de forteresses, de marchés et de foires.

Affirmer ce qui précède ne revient pas à penser que ces

transformations historiques allaient toutes dans le même sens et n'étaient pas réversibles. La disparition de la grande civilisation de Mohenjo-Daro et d'Harappa qui s'étendait au nord-ouest de l'Inde, en est une illustration exemplaire. Beaucoup de grandes formations politiques – États, empires – disparurent, mais souvent pour être remplacées par d'autres, ce qui veut dire qu'en ces temps, les causes, les forces qui poussaient à la création d'États et d'empires continuaient de s'exercer au sein des populations locales. Ces faits, Lévi-Strauss ne les ignorait pas, mais pourtant il avait choisi de ne pas prendre en compte – sauf exceptions – les données issues des mythes et des religions des États et des Empires précolombiens [174], ainsi que celles qui provenaient des panthéons des sociétés à « chefferies » d'Amérique du Sud et du Nord. La tâche serait donc à reprendre puisque, par exemple, avec le déchiffrement de l'écriture maya, on connaît beaucoup mieux aujourd'hui les dieux des Maya et les liens qu'ils entretenaient avec les formes de pouvoir et de hiérarchie sociale qui dominaient leurs cités-États.

Mais ailleurs, par exemple dans les sociétés anciennes pratiquant les langues indo-européennes, l'analyse des mythes et des religions dans ces sociétés où des différenciations entre castes ou entre ordres ou classes étaient déjà apparues, avait été entreprise bien avant que Lévi-Strauss ne s'attaque aux mythes des Amérindiens [175]. Georges Dumézil en avait fait la preuve en montrant, à partir des textes issus de l'Inde védique, époque semble-t-il de la cristallisation et de l'expansion du phénomène des castes dans l'Inde du Nord [176], l'existence d'une structure du panthéon indien qui hiérarchisait les plus grands dieux entre eux selon les fonctions qu'ils assumaient, et ces fonctions, avait-il montré, étaient au nombre de trois. Il avait ensuite retrouvé cette idéologie tri-fonctionnelle dans le panthéon de certaines sociétés indo-européennes, depuis les dieux des Scandinaves jusqu'à ceux du *Mahabharata*.

En outre, dans *Loki* (1948), un ouvrage remarquable, Dumézil avait démontré que c'était bien le même dieu qui, sous le nom de Loki en Scandinavie, se retrouvait sous le nom de Syrdon dans la mythologie des Ossètes, un peuple du Caucase descendant des Scythes et des Alains, décrits dans l'Antiquité par Hérodote. Dumézil avait donc déjà, en rapprochant divers contextes sociologiques et historiques, mis en évidence que certains rapports invariants structuraient les récits mythiques. Il avait en quelque sorte fait apparaître des « mythèmes » indo-européens (les variantes Loki, Syrdon, etc., d'un même personnage) et des schèmes générateurs des discours des mythes et des épopées (le schème des trois fonctions définissant les pouvoirs des dieux). Ce n'est donc pas par hasard si Lévi-Strauss citera à plusieurs reprises Dumézil comme celui, par excellence, qui l'avait précédé, et

auquel il devait beaucoup.

Après Georges Dumézil, et cette fois reprenant explicitement à son compte la méthode d'analyse structurale de Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant allait analyser les transformations des mythes et de la religion des Grecs qui furent liées à la formation de la cité-État, de la Polis et à l'émergence d'un pouvoir partagé par tous les citoyens, tous égaux (*Homoioi*) devant la loi (*Nomos*). À Athènes étaient citoyens les hommes, libres, nés de père et de mère athéniens qui, seuls, avaient le droit de pénétrer dans les temples de la Cité et de rendre un culte à ses dieux, de posséder des terres et de porter les armes. Les métèques, hommes libres mais citoyens venus d'autres cités grecques, n'avaient pas ces droits, mais jouissaient de privilèges. Quant à la majorité de la population, composée d'esclaves d'origines diverses, elle vivait en quelque sorte « hors » société, tout en étant indispensable à l'existence et à la vie de la Cité, de la Polis.

En fait, Lévi-Strauss a toujours conféré un statut particulier aux sociétés sans castes et sans classes aux dimensions très réduites, « *fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus à un degré bien plus important que les autres* [177] ». Là, on a affaire, dit-il, à « *des formes de vie sociale – dont les sociétés primitives ne constituent que les exemples les plus faciles à isoler et les réalisations les plus poussées – définies par une* authenticité *qui se mesure à l'étendue et à la richesse des rapports concrets entre les individus* [178] ». D'autres formes de vie sociale « *d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent mais où des groupes imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité* [179] ». « *L'*inauthenticité *est devenue la marque même des rapports entre le citoyen et les pouvoirs* [180] », écrit-il encore. Ces thèses seront reprises presque mot pour mot trente ans plus tard dans une conférence prononcée au Japon en 1986 [181]. On les retrouvera encore dans un entretien donné le 26 juin 2000, où Lévi-Strauss explique pourquoi il s'est éloigné de Rousseau pour se rapprocher de Montesquieu et de sa défense des corps intermédiaires face à l'État.

> *Ce qui m'a éloigné de Rousseau par la suite, c'est sa pensée politique, celle qui fut revendiquée par la Révolution et qui avait en quelque sorte atomisé l'individu par rapport au souverain, c'est-à-dire à la collectivité. De plus en plus j'ai été sensible à l'importance, pour une société bien équilibrée – et ça me remettrait dans la tradition de Montesquieu plus que dans celle de Rousseau –, de l'existence de corps intermédiaires qui fassent une série d'écrans, de tambours modérateurs entre la puissance publique et les individus* [182].

À lire ces lignes, on retire le sentiment que Lévi-Strauss était

absolument convaincu que l'entrée de l'humanité dans des formes de vie sociale de moins en moins « *authentiques* » avait commencé avec la naissance de l'agriculture, de l'élevage et l'accroissement démographique des sociétés que ces nouveaux rapports avec la nature avaient engendré, ainsi qu'avec l'invention de l'écriture [183]. Et en 1986, devant un public de Japonais, Lévi-Strauss y revient, à propos des peuples « *qualifiés de primitifs* […] *vivant principalement de chasse et de pêche, de cueillette et de ramassage de produits sauvages* [et qui] *ne sont pas tenaillés par l'angoisse de ne pouvoir survivre dans un milieu hostile* ». C'est qu'ils jouissent, dit-il, « *vis-à-vis du milieu (grâce à leur petit effectif démographique et leur connaissance prodigieuse des ressources naturelles) d'une plus grande indépendance que les agriculteurs et les éleveurs. Ils disposent de plus de loisirs qui leur permettent de faire une large place à l'imaginaire, d'interposer entre eux et le monde extérieur, comme des coussins amortisseurs, des croyances, des rêveries, des rites, en un mot toutes ces formes d'activité que nous appellerions religieuse et artistique* [184] ».

Et Lévi-Strauss de nous avertir que l'humanité dans son ensemble est désormais confrontée à un grave problème :

> *la fin d'un monde qui fut celui des hommes pendant des centaines de millénaires, un ou deux millions d'années peut-être, quand ils vivaient en groupes durablement séparés les uns des autres (par la distance géographique et par des barrières linguistiques et culturelles) et qui évoluaient chacun de façon différente* [185].

Cette vision des sociétés « primitives » (« archaïques », « traditionnelles ») nous semble très embellie. Pour qui a vécu plusieurs années dans une société tribale, sans castes ni classes, à l'effectif réduit et où la propriété des territoires de chasse et de culture est collective, où donc le droit d'exploiter ces ressources n'est pas fondé sur le travail, où des conflits entre individus ou entre lignages éclatent fréquemment et peuvent aller jusqu'au meurtre ou à l'obligation de s'exiler, où les rapports avec les tribus voisines sont alternativement faits d'hostilité ou d'amitié, il est difficile d'attribuer à de telles sociétés la note la plus haute en matière d'authenticité.

Avancer l'idée que ce mode de vie accordant aux individus plus de temps pour se livrer à la rêverie, aux rites et à l'art que dans des sociétés plus complexes ou plus hiérarchisées existerait depuis des centaines de milliers (voire un ou deux millions) d'années semble également un peu « littéraire ». Plusieurs centaines de milliers d'années renverraient à l'apparition de l'*Homo erectus* (entre 700 000 et un million d'années avant J.-C.), autrement dit à une époque où les pré-hominiens n'avaient pas encore, semble-t-il, domestiqué le feu et

n'étaient pas passés du cru au cuit, donc bien avant l'homme de Neanderthal (– 300 000 ans) et l'*Homo sapiens sapiens* (150 000 ou 120 000 av. J.-C.). Avec deux millions d'années de recul, on rejoint diverses espèces préhominiennes dont on ne connaît ni la vie sociale ni les modes de pensée. Les formules de Lévi-Strauss sont donc plus séduisantes que convaincantes, plus visionnaires que scientifiques, mais correspondent profondément à ce qu'il a toujours pensé de l'origine et de l'ancienneté des mythes et des coutumes.

> *On ne peut postuler, mais on ne peut davantage exclure, que certains mythes sur l'origine des constellations ou qui leur furent affectés ultérieurement aient pris naissance au paléolithique supérieur. Les premières vagues d'émigrants passés de l'Asie en Amérique les auraient apportés avec eux tandis que d'autres déplacements de population expliqueraient la diffusion occidentale des mêmes mythes jusqu'au bassin méditerranéen* [186].

Finalement, Lévi-Strauss, en reconstituant grâce à la puissance de la méthode structurale le sens caché de milliers de mythes des Amérindiens et en découvrant la nature des opérations mentales universelles qui les auraient engendrés, aurait été le premier à entendre et à comprendre « *cette grande voix anonyme qui profère un discours venu du fond des âges, issu du tréfonds de l'esprit* [187] ». Et d'affirmer qu'il était parvenu à nouer avec les mythes un dialogue plus riche de sens que ceux des philosophes jusqu'à présent, un dialogue « *qui n'a pas besoin d'eux et auquel ils n'ont rien à contribuer* [188] ». Expulsés les philosophes, renvoyés à leur tête-à-tête avec eux-mêmes, à leur fascination pour le moi et au « *café du commerce idéologique* [189] ».

Pourtant, Lévi-Strauss, lorsqu'il a identifié les mythes dont les schèmes se retrouvent dans l'Ancien et le Nouveau Monde, s'est retrouvé confronté à un dilemme théorique bien difficile à résoudre. Soit les mythes se retrouvaient dans les deux mondes parce que, inventés au paléolithique, ils avaient ensuite été transportés et diffusés par des groupes humains qui migraient dans diverses directions. (Telle était l'hypothèse retenue pour expliquer la diffusion de l'idéologie tri-fonctionnelle parmi les peuples de langues indo-européennes.) Soit, puisque l'esprit humain est le même chez tous les peuples, à partir de données ou de situations analogues, certains groupes humains se seraient livrés à des déductions empiriques et transcendantales comparables.

C'est alors l'hypothèse de l'existence d'une mythologie universelle qui se trouve posée. Lévi-Strauss en a récusé la possibilité, parce que le sens d'un paradigme, d'un schème, est toujours « de position », c'est-à-dire n'a de sens précis que celui qu'il revêt quand on le fait

varier dans la série des variantes d'un mythe ou des mythes dans lesquels il est présent. Lorsqu'on isole un schème de l'ensemble de ses contextes, on le réduit à une structure abstraite et purement formelle – comme la relation d'opposition entre le Soleil et la Lune –, et le schème peut alors tout vouloir dire (et son contraire). C'est l'analyste qui, selon ses *a priori* personnels, lui « prêtera » un sens [190]. C'est ainsi que Lévi-Strauss ôte toute valeur scientifique à l'herméneutique selon Mircea Eliade, qui supposait l'existence d'archétypes universels présents dans l'esprit des hommes à toute époque depuis les temps les plus reculés. Pour Lévi-Strauss, il existe certes plusieurs sens latents dans tel ou tel mythe, et l'analyse structurale prétend même les amener au jour, mais il n'y a pas de sens caché derrière un sens caché derrière un sens caché, etc. La « *capacité anagrammatique* [191] » des mythes – notion introduite par Saussure et reprise par Lévi-Strauss en l'élargissant – existe, mais elle est toujours finie et l'on peut toujours en atteindre et en dévoiler les limites.

La critique, cette fois, visait Ricœur [192] plus que Jung [193]. Car, d'emblée, Lévi-Strauss s'était refusé à la tentation d'élaborer une mythologie universelle :

> *À l'époque où je m'attaquais aux systèmes de parenté et aux règles du mariage, on se perdait dans des explications particulières. En revanche, l'étude des mythes restait en proie à un délire comparatiste étendu au monde entier, inspiré par des ressemblances superficielles. Il me fallait réagir dans des sens opposés* [194].

Il s'en expliquera plus au fond, dans *Histoire de Lynx* :

> *De tout cheminement possible, la mythologie générale peut toujours avancer une théorie* […]. *Plus on élargit, plus on découvre* de ressemblances mais qui signifient de moins en moins […] *plus on restreint le champ plus on trouve de différences ; et c'est aux rapports entre ces différences que s'attachent des significations. Une étude comparative des mythes indo-européens, américains, africains, etc., est valide ;* une mythologie à prétention universelle ne l'est pas. *L'analyse structurale le démontre* a contrario *en dégageant le niveau où les mythes disent quelque chose* […] *que chacun trouve dans les mythes ce qu'il y cherche prouve que rien de tout cela n'y est.* [Dans] *le cas de la mythologie générale* […], *vidés de leur contenu, réduits à des formes creuses, les mythes reçoivent en guise de substituts les contenus que le philosophe se croit permis ou obligé d'introduire* [195].

Sages principes de rigueur, mais Lévi-Strauss ne s'y est pas toujours tenu, lui qui s'est parfois aventuré à comparer certains mythes américains avec des mythes issus du Japon notamment, mais aussi de

la Chine antique, de Polynésie et d'Europe [196]. À propos des instruments des Ténèbres, Lévi-Strauss s'autorise ainsi à rapprocher un mythe tikuna (M310), qui s'ouvre sur l'épisode d'un enfant qui pleure tout le temps, avec un mythe japonais (M511), qui raconte que l'un des trois fils du dieu Izanagi qui avait épousé sa sœur ne faisait que pleurer et gémir. Et Lévi-Strauss de s'en excuser en plaidant les « *circonstances atténuantes* » :

> *Nous ne cherchons pas à justifier ce procédé ; nous reconnaissons qu'il est inconciliable avec un sain emploi de la méthode structurale. Nous n'invoquerons pas même en sa faveur, dans ce cas très particulier, notre intime persuasion que la mythologie japonaise et la mythologie amérindienne exploitent, chacune pour son compte, un très vieux fonds paléolithique qui fut jadis le patrimoine commun de groupes asiatiques appelés ultérieurement à jouer un rôle dans le peuplement de l'Extrême-Orient et dans celui du Nouveau Monde. Sans envisager de telles hypothèses que l'état actuel de la science ne permettrait pas de contrôler, il nous suffira de plaider les circonstances atténuantes : nous nous permettrons rarement ce genre d'écart 197.*

Nous ne nous plaindrons pas que Lévi-Strauss se le soit permis.

1. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 20. Nous soulignons.
2. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 563. Nous soulignons.
3. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 68.
4. Texte publié en 1971 *in* T. Beidelman (dir.), *The Translation of Culture*, *op. cit.* Texte français : *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 297.
5. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 346.
6. *Ibid.*, p. 347.
7. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 406.
8. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 407.
9. *Ibid.*, p. 156. Nous soulignons.
10. *Ibid.*
11. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 295. « *Les mythes ne se contentent pas d'envisager des opérations simples telles que la conjonction et la disjonction et de les situer sur un axe horizontal ou vertical. Ils distinguent aussi* des sens *dans lesquels ces opérations s'accomplissent et* des degrés. » Nous soulignons.
12. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 172.

13. *Ibid.*, p. 22.

14. *Ibid.*

15. Par exemple, dans *La Potière jalouse*, la fonction « jalousie » d'Engoulevent relève d'une déduction empirique : interprétation anthropomorphique de l'anatomie et des mœurs observables de cet oiseau (p. 80).

16. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 31, note 1. Cf. aussi « The Deduction of the Crane », 1971.

17. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 31.

18. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 399-400.

19. Voir aussi *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 287. « *Dans* Du miel aux cendres*, nous avons suggéré que le boitement symbolisait un défaut de périodicité saisonnière, parfois désiré, parfois redouté. Nous obtenons maintenant la* confirmation de cette hypothèse *puisqu'une femme sujette à ses premières règles, c'est-à-dire rendue périodique, se trouve mise par les mythes en opposition et en corrélation avec une boiteuse, créature apériodique.* » (Nous soulignons.)

20. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 171, nous soulignons. Cette formule rejoint et prolonge ce que Lévi-Strauss écrivait en 1962 dans *La Pensée sauvage* (*op. cit.*, p. 348) : « *La pensée sauvage approfondit sa connaissance à l'aide d'*imagines mundi. *Elle construit des édifices mentaux qui lui facilitent l'intelligence du monde pour autant qu'ils lui ressemblent.* »

21. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 498. Nous soulignons.

22. *Ibid.*, p. 485.

23. Évangile de Marc 16,1-7, 16,14. Cependant les disciples ne crurent pas Marie Madeleine lorsqu'elle vint leur dire que Jésus était ressuscité et le Christ « se manifesta aux Onze eux-mêmes, pendant qu'ils étaient à table, et il blâma leur incrédulité et leur dureté de cœur, parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu relevé [d'entre les morts] ». Traduction du Nouveau Testament par E. Osty et J. Trinquet, Paris, Seuil, 1973.

24. « Comment meurent les mythes ? », *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 301-315.

25. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 159. Lévi-Strauss a déclaré n'avoir emprunté la notion de transformation « *ni aux logiciens ni aux linguistes* », mais à l'ouvrage d'un biologiste et mathématicien écossais célèbre, D'Arcy Wentworth Thompson (1917), qui l'avait illuminé. Thomson avait reproduit, à l'aide de transformations géométriques, les différences de formes existant entre les espèces animales ou végétales appartenant à un même genre. Dans *L'Homme nu* (*op. cit.*, p. 606), Lévi-Strauss avait reproduit l'une des planches de l'ouvrage de D'Arcy Thompson représentant les transformations de formes de dix espèces de poissons. Remarquons, cependant, que les transformations de la forme du corps des poissons, par exemple, s'expliquent par des facteurs internes et externes à leur corps. La profondeur à laquelle ils vivent, leur manière de se nourrir, d'être des prédateurs ou des proies, la vitesse à laquelle ils se déplacent pour attaquer ou pour fuir, etc. Il existe une traduction française de certaines parties de l'ouvrage « On Growth and Form » de D'Arcy Thompson : *Forme et Croissance*, Paris, Seuil, 2009.

26. C'est pour cette raison, dit Lévi-Strauss, qu'il n'existe pas de « *vraie* » version d'un

mythe. *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 242 ; « The Structural Study of Myth », *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 347.

27. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 604. Dans *Histoire de Lynx*, vingt ans après (1991), Lévi-Strauss, on l'a dit, a accordé moins d'importance aux oppositions binaires qu'il l'avait fait dans le finale de *L'Homme nu*.

28. « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins », in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 298.

29. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 201.

30. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 84. « *Quand on les définit par un nombre restreint d'oppositions* […], *plusieurs mythes s'organisent en groupes clos. Envisagés sous d'autres perspectives, ils restent déployés dans un hyper-espace où figurent d'autres mythes.* »

31. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 20.

32. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 388. « *En parcourant inlassablement les mêmes mythes ou en incorporant des mythes nouveaux mais qui, du point de vue formel, relèvent du même groupe pour autant que l'on peut montrer qu'ils sont des transformations des précédents, l'analyse structurale progresse en spirales.* »

33. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 32-33. « *Nous ne cherchons pas le pourquoi de ces ressemblances mais le comment. En effet le propre des mythes que nous rapprochons ne tient pas à ce qu'ils se ressemblent ; et souvent même, ils ne se ressemblent pas. Notre analyse tend plutôt à dégager des propriétés communes, en dépit de différences parfois si grandes qu'on considérait des mythes que nous rangeons dans le même groupe comme des êtres totalement distincts. On commencera par poser le principe qu'un mythe ne se réduit jamais à son apparence.* »

34. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 401.

35. M. Barbut, *Les Temps Modernes*, vol. 22, n° 246, 1966, p. 791-814.

36. C. Lévi-Strauss, *La Potière jalouse*, *op. cit.*, chap. XII, p. 210-211.

37. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 581.

38. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 332 ; *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 244. Lucien Scubla a montré que l'ensemble : [x, – x, 1/x, – 1/x] n'est pas véritablement un groupe de Klein mais est cependant l'« *orbite* » d'un groupe de Klein. Cf. L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 82.

39. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 581.

40. *Ibid.*, p. 240.

41. *Id.*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 252-253.

42. L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 27.

43. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 248.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 254.

46. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 562.

47. *Id.*, *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 227-228.

48. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 589. Dans le finale des *Mythologiques*, Lévi-Strauss compare le rôle de la musique à celui de la mythologie : « *Mythe codé en sons au lieu de mots, l'œuvre musicale fournit une grille de déchiffrement, une matière de rapports qui filtre et organise l'expérience vécue, se* substitue à elle et procure l'illusion bienfaisante *que des contradictions peuvent être surmontées et des difficultés résolues.* » Nous soulignons.

49. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 211-212.

50. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 145-146.

51. G. Bateson, *La Cérémonie du Naven*, Paris, Minuit, 1971.

52. C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 145.

53. *Ibid.*, p. 146.

54. *Ibid.*, p. 149.

55. *Ibid.*, p. 236.

56. Ainsi que dans un article publié dans *L'Homme*, vol. 25, n° 1, mars 1985, p. 5-12, intitulé « D'un oiseau l'autre : un exemple de transformation mythique », qui présente l'un des développements qu'on retrouvera dans *La Potière jalouse*.

57. *Id.*, *Paroles données*, *op. cit.*, préface, p. 13.

58. *Ibid.* Nous soulignons.

59. *Ibid.* Nous soulignons.

60. *Ibid.*, p. 39.

61. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 567.

62. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 39.

63. *Id.*, *Mythologiques*, IV, p. 568.

64. *Ibid.* La théorie des catégories fait appel à la notion de morphisme, qui prend appui sur l'existence d'une relation entre deux termes sans qu'il soit nécessaire d'en préciser la nature.

65. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 192.

66. J. Petitot, « Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, n° 106-107, 1988, p. 24-50.

67. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 192.

68. J. Morava, « From Lévi-Strauss to Chaos and Complexity », *in* M. S. Mosko et F. H. Damon (dir.), *On the Order of Chaos*, Oxford, New York, Berghahn Books, 2005, p. 47-63.

69. R. Thom, *Stabilité structurale et morphogénèse* [1972], 2e éd. augmentée, Paris, Interéditions, 1977.

70. J. Morava, « Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss », *Lévi-Strauss*, *Cahiers de L'Herne*, 2004, p. 216-218.

71. Lucien Scubla, dans son commentaire des travaux de Morava, écrit : « Ce modèle mathématique montre bien la spécificité structurale de la formule tant par rapport au "groupe de Klein", dont Lévi-Strauss s'est servi pour formaliser les mythes, que par rapport aux groupes de permutation utilisés depuis A. Weil pour modéliser les systèmes de parenté et d'alliance. En revanche, il laisse totalement ouverte l'interprétation anthropologique de la formule. La "schématisation catastrophique" plus ancienne de Jean Petitot ne serre pas d'aussi près la structure littérale de la formule, mais donne un début d'expression mathématique aux concepts structuralistes fondamentaux (oppositions binaires, émergence du discret à partir du continu, etc.) et aux objets anthropologiques auxquels ils s'appliquent, les mythes et leurs transformations. » (L. Scubla, « Structure, transformation et morphogénèse », *Cahiers de L'Herne*, n° 82, 2004, p. 218, note 8.)

72. C. Lévi-Strauss, « Hourglass Configurations », *in* P. Maranda, *The Double Twist : from Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 15-32.

73. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 140, note. Lévi-Strauss cite cinq titres d'articles et un livre.

74. *L'Homme*, vol. 25, n° 1, janvier-mars 1985, p. 5-12.

75. *Ibid.*, p. 7.

76. *Ibid.*, p. 10.

77. *Ibid.*, p. 11 ; voir également *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 79-80.

78. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 491.

79. L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 301, note 22.

80. É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 469.

81. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 498. Nous soulignons.

82. A. C. Ballard, « Mythology of Southern Puget Sound », 1929 (University of Washington Publications), cité par C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 499.

83. L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, *op. cit.* En 1998, Lucien Scubla ne pouvait traiter de la dernière apparition de la formule dans un texte intitulé « Hourglass Configurations », publié en 2001, dans *The Double Twist*.

84. La lecture des *Mythologiques* était et demeure difficile pour deux raisons. Au départ parce que, du fait de leur publication étendue sur huit ans avec des espacements de une

ou plusieurs années entre chaque volume, il était difficile, à la lecture du deuxième, du troisième puis du quatrième volume de se remémorer les mythes lus une ou plusieurs années auparavant et utilisés à nouveau pour éclairer une nouvelle série de mythes. Après 1971, on a pu lire les quatre volumes en une fois. Peu l'ont fait. La seconde difficulté à laquelle les lecteurs seront toujours confrontés est qu'il n'est pas facile de suivre Lévi-Strauss dans les entrelacs de ses démonstrations consacrées à l'existence de rapports de symétrie, d'inversion, de contrariété, etc., entre des mythes qui, parfois, font retour dans plusieurs des volumes suivant leur première occurrence. La mémoire ne peut tous les retenir et les totaliser pour en faire l'horizon de lecture des nouveaux mythes introduits plus loin.

85.

Par exemple, sur les 187 mythes présentés dans le premier volume des *Mythologiques*, Lévi-Strauss en a rassemblé 27 en une ou plusieurs boucles, dans le deuxième volume, sur les 175 mythes nouveaux et les 56 mythes du volume I réemployés dans le volume II, Lévi-Strauss en met en boucles moins de 30. Au total, sur 813 mythes, moins d'un quart sont regroupés en boucles et en cycles par Lévi-Strauss lui-même.

86.

Lévi-Strauss a en effet produit trois expressions différentes de sa formule :

1) 1955. *The Structural Study of Myth.*
2) 1984. *Paroles données.*
3) 1985. *La Patière jalouse.*

Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : F a-1(y)
Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : F b-1(y)
Fx(a) : Fy(b) :: Fy(a) : F a-1(b)

Alain Côté a montré que la formule peut recevoir 144 expressions différentes et il a produit une table de permutations permettant d'engendrer le « champ des expressions canoniques de la formule ». A. Côté, « Qu'est-ce que la formule canonique ? », *L'Homme*, n° 135, juillet-septembre 1995, p. 35-41.

87.

P. Maranda et E. Köngäs, « Structural Models in Folklore », *Midwest Folklore*, XII, Indiana University, 1962, p. 133-192.

88.

Entre autres les contributions au numéro spécial de la revue *L'Homme*, consacré à la formule canonique des mythes (juillet-septembre 1995, n° 135) ; E. Desveaux, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie Lévi-Straussienne*, Genève, Georg, 2001 ; l'ouvrage édité par P. Maranda, *The Double Twist*, *op. cit.* ; le livre de L. Scubla déjà cité ; celui de M. Mosko et F. Damon (dir.), *On the Order of Chaos*, *op. cit.*

89.

L. Berger, « Ritual, History and Cognition. From Analogy to Hegemony in Highland Malagasy Politics », *Anthropological Theory*, n° 12, 2013, p. 1-36. L'auteur utilise une autre expression de la formule canonique : Fx(a) : Fy(b) :: Fy(a) : F a-1(x) qu'il a lui-même reconstruite et qui apparaît comme la raison de la succession des rites de circoncision des jeunes garçons imerina.

90.

Expression de la formule différente de celle employée habituellement par Lévi-Strauss : Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : F a-1(y)

91.

Sur les rites à Madagascar : M. Bloch, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 ; M. Bloch, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Sur les raisonnements par analogie, voir D. Gentner, K. Holyoak et S. Kokinov (dir.), *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge, MIT Press, 2001 ; H. Whitehouse et R. N. McCauley (dir.), *Mind and Religion. The Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2005.

92.

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 603. Nous soulignons.

93.

Id., *Paroles données*, *op. cit.*, p. 255-257.

94. A. C. Fletcher et J. R. Murie, *The Hako, a Pawnee Ceremony*, 22e Annual Report of the Bureau of American Ethnology, II (1900-1901), 1904. Voir aussi « Structure et Dialectique », *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 263-264.

95. C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, *op. cit.*, p. 257. Nous soulignons.

96. *Id.*, « Structure et Dialectique », *in* M. Halle (dir.), *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, La Hague, Mouton, 1956, p. 289-294.

97. *Id.*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 263.

98. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 295, 297.

99. G. A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance. The Ceremony of the Offerings Lodge*, Field Columbian Museum, 75, Anthropological Series, 4, Chicago, 1903 ; G. A. Dorsey et A. L. Kroeber, *Traditions of the Arapaho*, Field Columbian Museum, 81, Anthropological Series, 5, Chicago, 1903.

100. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 374.

101. *Ibid.*, p. 252.

102. *Ibid.*, p. 175.

103. *Ibid.*, p. 173. Nous soulignons. Lévi-Strauss puisait dans les riches publications de C. Wissner sur la danse du Soleil chez les Indiens des Plaines.

104. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 598.

105. *Ibid.* Nous soulignons.

106. *Ibid.*, p. 600.

107. *Ibid.*

108. P. Lemonnier, *Le Sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 2006 ; « Mythe et rite chez les Anga », *Journal de la Société des océanistes*, n° 130-131, p. 67-77 ; *Mundane Objects. Materiality and Non-Verbal Communication*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2012, p. 63-76 ; Lemonnier cite plusieurs travaux qui vont dans le même sens que les siens. Nous citons : E. Hutchins, « Material Anchor for Conceptual Blends », *Journal of Pragmatics*, n° 37, p. 1555-1577 ; D. Tuzin, « Art, Ritual and the Crafting of Illusion », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, n° 3 (1), p. 1-23 ; E. Leach, *Culture and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976 ; N. Munn, « Symbolism in a Ritual Context », *in* J. Honigmann (dir.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally, p. 579-607 ; S. J. Tambiah, « Forms and Meaning of Magical Acts. A Point of View », *in* R. Horton et R. Finnegan, *Modes of Thought*, Londres, Faber and Faber, 1979, p. 199-229 ; R. McCauley et T. E. Lawson, *Bringing Ritual to Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

109. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 611-612.

110. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 603.

111. *Ibid.*, p. 609.

112. V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969, p. 43. Nous traduisons.

113. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 597.

114. *Ibid.*, p. 596 : « *Contrairement à ce qu'ont affirmé des critiques* [lesquels ?], *je ne méconnais pas l'importance de la vie affective. Je refuse seulement de démissionner devant elle* […]. *En revanche, il est vrai que je m'attache à discerner, derrière les manifestations de la vie affective, l'effet indirect d'altérations survenues dans le cours normal des opérations de l'intellect.* » On voit mal quel cours normal des opérations de l'intellect pourrait empêcher une mère d'être submergée de douleur devant le corps de son fils tué dans un accident. Cependant Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui* avait loué Rousseau pour avoir défini « *la condition naturelle de l'homme au moyen du seul état psychique dont le contenu soit* indissociablement affectif et intellectuel *et que la prise de conscience suffit à convertir d'un plan sur l'autre : pitié ou, comme Rousseau dit aussi, identification à autrui* » (p. 144). « *Pour Rousseau l'origine du langage n'est pas dans les besoins mais dans les passions* [et] *le langage figuré fut le premier à naître* » (p. 146).

115. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 540. Nous soulignons.

116. *Ibid.*, p. 500.

117. *Ibid.*, p. 540.

118. *Ibid.*, p. 571.

119. *Ibid.*

120. *Ibid.*, p. 501.

121. *Ibid.*, p. 539.

122. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 246. Nous soulignons.

123. Telle la « philosophie arithmétique » présente dans les mythes des Amérindiens. Cf. *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 272-277. On trouve même dans leurs mythes, selon Lévi-Strauss, une ébauche de la théorie des ensembles. *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 290.

124. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 59.

125. *Ibid.*, p. 61.

126. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 546.

127. *Ibid.*, p. 93.

128. *Id.*, « La geste d'Asdiwal », *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 208. « *Même formule, l'analyse des mythes d'une société vérifie le primat des infrastructures*. »

129. *Id.*, *La Pensée sauvage*, « *On vérifie le primat de l'infrastructure* », *op. cit.*, p. 124.

130. *Ibid.*, p. 173.

131. *Ibid.*, p. 155.

132. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 187. Souligné par Lévi-Strauss. Citation qui s'oppose à la déclaration de l'ouverture de *Le Cru et le Cuit* : « *La mythologie n'a pas de fonction pratique évidente* », *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 18.

133. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 562.

134. *Id.*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 248. Voir aussi p. 254 : « *L'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction, tâche irréalisable quand la contradiction est réelle.* »

135. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 195.

136. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 562.

137. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 339.

138. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 251, M610.

139. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 195.

140. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 15-16, 320.

141. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 184.

142. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 232 ; III, p. 146.

143. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 475. Nous soulignons.

144. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 182. « *Le voile se lève sur un vaste système mythologique commun aux deux Amériques où la sujétion des femmes fonde l'ordre social.* » Voir aussi *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 243-244.

145. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 242.

146. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 374.

147. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 149.

148. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 553.

149. *Ibid.*, p. 547.

150. *Ibid.*, p. 253.

151. Cf. la conférence remarquable de Lévi-Strauss, « Structuralism and Ecology », Gildersleeve Lecture, Barnard College, New York, 1972, republiée en français dans *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 143-166.

152. Malgré l'analyse détaillée qu'il a consacrée aux rites et aux structures sociales des Mandan en s'appuyant sur la monographie que A. W. Bowers leur avait consacrée, Lévi-Strauss insiste sur le fait que son analyse « *reste incomplète. La mythologie des Mandan témoigne d'une richesse et d'une complexité qui la rendent pratiquement inépuisable. Nous*

n'avons fait ici que gratter la surface ». *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 373. Il dira la même chose de la mythologie des Navajo, des Zuñi, etc. A. W. Bowers, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, University of Chicago Press, 1950.

153. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 256.

154. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 545. Ce texte est une charge contre « *les illusions créées de toutes pièces par les fonctionnalistes* » anglo-saxons ou autres qui considèrent les sociétés comme des monades, des totalités fermées sur elles-mêmes.

155. *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 301-315.

156. *Ibid.*, p. 281-300.

157. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 449. « *La masse des matériaux est si vaste qu'une analyse de la mythologie nord-américaine qui se voudrait exhaustive réclamerait une vie entière, sinon plusieurs.* »

158. *Ibid.*, p. 278.

159. *Ibid.*, p. 123.

160. *Ibid.*

161. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 223.

162. *Ibid.*

163. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 20. Souligné par Lévi-Strauss.

164. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 267.

165. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 239, M459.

166. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 251.

167. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 545.

168. *Ibid.*, p. 501.

169. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 160. « *Pour peu qu'on prenne assez de recul, un champ mythique qui semblait d'une richesse et d'une complexité prodigieuses quand on l'inspectait de près, vu de loin paraîtra complètement vide : pourvu qu'elle conserve la nature d'opposition, l'opposition du Soleil et de la Lune peut signifier n'importe quoi.* »

170. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 546.

171. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 16.

172. *Ibid.*

173. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 408.

174. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 84. « *L'Amérique offre le stupéfiant spectacle de très hautes cultures voisines d'autres d'un très bas niveau technique et*

économique. De plus, ces hautes cultures ne connurent jamais qu'une existence éphémère : chacune naquit, se développa dans le laps de temps de quelques siècles ; et celles qui avaient disparu à l'arrivée des Espagnols étaient probablement plus savantes et plus raffinées que celles qu'ils connurent déjà sur leur déclin, et qui pourtant les éblouissaient. »

175.

Lévi-Strauss avait privilégié les sociétés « froides », présentant une faible différenciation interne entre les groupes qui les composaient (à l'exception du rapport homme-femme), par opposition aux sociétés « chaudes », apparues en divers points du monde à la suite de la révolution néolithique, et où des différenciations entre castes et entre classes étaient sollicitées sans trêve pour en extraire du devenir et de l'énergie. « Leçon inaugurale au Collège de France », 5 janvier, 1960, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 40.

176.

En 1952, dans *Race et Histoire*, Lévi-Strauss écrivait : « *On peut se demander si cette diversification interne ne tend pas à s'accroître lorsque la société devient, sous d'autres rapports, plus volumineuse et plus homogène ; tel fut peut-être le cas de l'Inde ancienne, avec son système de castes tel qu'il s'est épanoui à la suite de l'établissement de l'hégémonie aryenne.* » *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 381.

177.

« Place de l'anthropologie dans les sciences sociales », in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 400.

178.

Ibid., p. 404. Nous soulignons.

179.

Ibid., p. 403.

180.

Ibid., p. 401. Nous soulignons.

181.

Id., *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 41-42.

182.

In M. Massenzio (dir.), *Claude Lévi-Strauss. Un itinéraire*, Paris, L'Échoppe, 2000, p. 31-32.

183.

C. Lévi-Strauss, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales », in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 401. « *Il est indispensable de se rendre compte que l'écriture a* retiré *à l'humanité* quelque chose d'essentiel *en même temps qu'elle lui apportait tant de bienfaits* » (nous soulignons). La thèse se retrouve l'année suivante en 1955, dans *Tristes Tropiques*, chap. XXVIII.

184.

Id., *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 53.

185.

Ibid., p. 141.

186.

Id., *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 205.

187.

Ibid., p. 572. Même formule dans *La Potière jalouse* : « *Surgie du fond des âges, tutrice irrécusable, la pensée mythique nous tend un miroir grossissant où sous forme massive, concrète et imagée, se reflètent certains des mécanismes auxquels est asservi l'exercice de la pensée* » (p. 268).

188.

Ibid., p. 572.

189.

Ibid.

190.

Id., *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 253.

191.

Id., *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 581.

192.

Id., *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 19.

193.

« La critique de Jung », *in* « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 231, et *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 38 ; I, p. 64 ; I, p. 194.

194.

C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 182.

195.

C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 252-254. Nous soulignons.

196.

Chine : *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 398, en référence à l'ouvrage de M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Paris, 1926, vol. 3, p. 315, 334, 557 ; Japon : *Mythologiques*, II, p. 326-329 ; *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 101, 230 ; Europe : *Mythologiques*, II, p. 400 ; *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 292, 299, 306, 334-344 ; *Mythologiques*, III, p. 51, 192, 363, 394, 400, 402, 403, 414 ; Polynésie : *Mythologiques*, I, p. 236, 249, 304 ; *Mythologiques*, III, p. 326 ; *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 601 ; Afrique : *Mythologiques*, I, p. 301, 334 ; *Mythologiques*, III, p. 410, 416, 419 ; *Mythologiques*, IV, p. 597, 601, 603 ; Asie : *Mythologiques*, I, p. 202, 203, 341 ; *Mythologiques*, II, p. 195, 326, 350, 354 ; *Mythologiques*, IV : p. 10, 32, 205, 603.

197.

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 326.

Les trois étapes de l’analyse structurale des mythes

Nous nous contenterons de résumer ces trois étapes, puisque nous disposons maintenant d’une vue d’ensemble de la boîte à outils permettant de mener à bien l’analyse structurale des mythes. Mais, condition pour que l’entreprise arrive à son terme, nous dit Lévi-Strauss, il faut que, tout au long du travail, l’analyste en tant que « sujet » se soit effacé. Nous y reviendrons.

Constituer un dossier ethnographique et historique

Il faut d'abord rassembler un certain nombre de mythes issus d'un ensemble de sociétés régionalement voisines et constituer, sur chacune d'elles, un dossier solide rassemblant toutes les données ethnographiques disponibles. « *On renoncera à entreprendre l'analyse structurale des mythes d'une société si l'on ne dispose pas d'un contexte ethnographique, ou en tout cas indépendant des mythes eux-mêmes. L'analyse tournerait à vide* [1]. » Le dossier établi devra ensuite être soumis à la critique ethnographique et historique, afin de découvrir les liens existant entre les mythes et l'organisation sociale, l'infrastructure techno-économique et le contexte écologique des sociétés d'où les mythes proviennent. Cette première étape permet également de procéder à l'inventaire des faits que les mythes prétendent expliquer, c'est-à-dire leurs fonctions étiologiques. Par exemple, un certain mythe yana (M546) remplit une double fonction. Il explique l'origine des sources salines qui attirent les cerfs et rendent plus facile la chasse, puis celle des parures en piquants de porc-épic [2]. Tel mythe des Atsugewi, voisins des Yana (M550), explique l'origine des pointes de flèches en pierre pour la chasse, l'origine des couteaux de cuisine pour découper la viande et l'origine du feu pour la faire cuire [3]. Les personnages (mythèmes) de ce mythe sont Dame Plongeon, le Chien, l'Aigle, Lynx, Papillon, Araignée, etc. Nous avons dressé la liste des mythes « d'origine » que l'on trouve dans les *Mythologiques* et en avons proposé un tableau en l'organisant selon différents sous-ensembles : l'univers, les espèces animales et végétales, les rapports sociaux, etc. Rappelons cependant que Lévi-Strauss, malgré le soin qu'il mettait à dégager les fonctions étiologiques des mythes, écrivait : « *Les mythes se présentent en premier abord comme des rébus. Ils racontent des histoires sans queue ni tête, remplies d'incidents absurdes* [4]. »

Pour nous certainement, mais pas pour les Indiens bien sûr. Quoi qu'il en soit, l'objet de l'analyse structurale des mythes se situe au-delà de leur signification explicite, patente. Il tient dans la recherche de leurs significations patentes, implicites. Pour les découvrir, deux démarches sont nécessaires : une analyse formelle, qui vise à faire apparaître la structure logique des mythes, et une analyse sémantique, qui s'attache à comprendre ce que la pensée mythique prétend signifier à travers les aventures de Dame Plongeon, de Porc-Épic ou de l'épisode du voyage en pirogue de Soleil et de Lune.

Procéder à l'analyse formelle

L'analyse formelle permet de mettre au jour l'armature cachée de « *récits d'apparence bizarre et incompréhensible* [5] ». Mais, pour s'y engager avec profit, l'analyste doit respecter deux principes. D'abord, il faut bien comprendre que les mythes ne sont pas faits de pièces et de morceaux [6]. « *Pour gratuits, bizarres, absurdes même qu'ils aient pu paraître au début, les moindres détails y reçoivent une signification et une fonction* [7]. » Les moindres détails sont « *prégnants* [8] », de sorte qu'un mythe ne se discute pas [9] et doit être pris tel quel [10]. Premier principe. Et l'analyse d'un mythe doit être exhaustive, deuxième principe [11].

L'analyse formelle commence lorsque l'analyste reconstitue l'armature et le message du mythe. L'armature est composée d'une série d'oppositions qui forment le support logique du récit et demeurent invariantes dans un ou plusieurs mythes, telle la triple opposition (mâle/femelle ; haut/bas ; conduite modérée/conduite immodérée) qui caractérise le groupe de mythes (M29-M32) sur l'origine des femmes [12]. Dans cet exemple, la même armature caractérise des mythes relevant de quatre sociétés différentes, ce qui implique qu'un mythe n'existe jamais seul mais entretient des rapports de symétrie, d'inversion ou de contrariété avec d'autres mythes qui appartiennent soit à une même société, soit à plusieurs. Ces rapports déterminent et délimitent le champ sémantique de ce groupe de mythes [13].

Il faut ensuite isoler les codes auxquels un mythe recourt pour délivrer son message – code sexuel, code sociologique (père-fils, mari-femme, beaux-frères, etc.), astronomique, culinaire (cru-cuit), etc. –, et mettre en évidence les relations d'équivalence que le mythe pose entre ces codes et qui distribuent sa matière sur plusieurs axes en usant, à chaque fois, d'un lexique différent. C'est sur ces axes que se situent les transformations [14] qui ont engendré les variantes du mythe. Chaque mythe ou groupe de mythes représente donc une série de parcours à travers les registres d'un champ sémantique global défini par la nature des codes utilisés. Ces registres composent une sorte de matrice de significations au sein desquelles le message du mythe se déplace et évolue [15].

Engager l'analyse sémantique

Un champ sémantique est, par définition, pluridimensionnel, et ce sont certaines des transformations d'un mythe ou d'un groupe de mythes présentes sur certains des axes qui permettent à l'analyste de passer d'un groupe de mythes à un autre, comme par exemple la série des transformations qui ont permis à Lévi-Strauss de passer des mythes du Chaco aux mythes guyanais : (mâle/femelle ; conjoint/allié ; miel/gibier ; cru/cuit ; sec/humide ; haut/bas ; sens propre/sens figuré ; diachronie/synchronie ; vie/mort). La complexité des combinaisons de cette série d'oppositions est telle qu'elle ne peut être appréhendée intuitivement et figurée par un schéma [16].

La seconde condition pour passer d'un groupe de mythes à un autre est que certains des paradigmes, des schèmes mythiques que l'on trouve dans tel groupe se retrouvent également dans un autre. Les deux groupes se recoupent dès lors sur divers points et s'intègrent en réseaux et en boucles [17]. Pour qu'il y ait boucle, il faut qu'il existe, sur certains axes, des transformations d'un mythe qui permettent de revenir par un autre itinéraire vers celui dont l'analyste était parti [18]. Mais la boucle n'est jamais fermée [19]. Les mythes de « retour » passent au-dessus du mythe de départ, et d'autres itinéraires s'ouvrent dans un champ sémantique plus vaste encore, sorte d'« *hyper-espace* » au sein duquel circulent et s'enchaînent ces groupes de mythes dans un mouvement en spirale [20].

Isoler les paradigmes mis en œuvre par les mythes revient à faire l'inventaire des mythèmes présents dans les mythes et des schèmes qui se servent des mythèmes pour opérer diverses déductions grâce à eux. Cette démarche associe et entrelace l'analyse sémantique des mythes et l'analyse de leur logique de construction, cela parce qu'un schème mythique possède à la fois une structure logique et une efficacité sémantique. L'analyse purement formelle des mythes, de leur armature, « *n'apprend rien sur ce que disent les mythes* [21] ». Pour cela, il y faut analyser la signification des opérations (déductions) qu'effectuent les schèmes sur les mythèmes présents dans les mythes.

Prenons l'exemple du mythème de la pirogue et du schème du voyage en pirogue par Soleil et Lune. La pirogue est un opérateur, et le voyage en pirogue est une opération sur les deux astres qui engendre le mythe et structure son déroulement [22]. La pirogue est un mythème qui « *opère* » l'intersection entre deux rapports, l'un de conjonction, l'autre de disjonction entre deux éléments, et les maintient séparés. Le schème du voyage effectue deux opérations, l'une logique, l'autre sémantique. Quand la pirogue parvient à destination, les valeurs initiales des deux termes, proche et lointain, se

trouvent inversées. Et le retour effectue dans l'autre sens les mêmes opérations. Finalement on découvre que le voyage en pirogue implique la mise en rapport d'opérations mentales de conjonction, de disjonction, d'inversion [23], mais matérialisées sous forme d'images et non sous forme de concepts.

Or, l'incarnation d'un schème abstrait dans des images [24] est la conséquence et la preuve que la pensée a effectué sur les données d'une déduction empirique – ici l'opposition et la corrélation des deux astres, le Soleil et la Lune – une déduction transcendantale [25]. Les rapports de corrélation et d'opposition qui sont isolés par une déduction empirique « *ne constituent nullement des propriétés objectives, immédiatement appréhendées par les sens. Ces propriétés sont abstraites de l'expérience par un travail de l'entendement. Elles consistent en rapports logiques qui, en raison de leur nature formelle, peuvent admettre un grand nombre de contenus différents* [26] ».

Ces déductions empiriques servent d'algorithmes au service de la pensée pour effectuer les opérations qui relèvent d'une autre forme de déduction, que Lévi-Strauss a baptisée « *transcendantale* » car elle engendre, par une série d'inversions [27] et de torsions, des conclusions contre-intuitives qui dessinent un monde totalement fantasmatique [28]. Sur les résultats des déductions empiriques, « *les croyances mythiques greffent une déduction transcendantale qui* […] *s'emploie à engendrer toute une imagerie qu'elle réincorpore au réel : tête de la gelinotte vivante d'un côté, morte de l'autre* [29] ». Ce sont les opérations impliquées par de telles déductions contre-intuitives que Lévi-Strauss a tenté de traduire par la fameuse formule canonique :

$$Fx(a) : Fy(b) : : Fx(b) : F_{a^{-1}}(y)$$

où l'on voit que le terme (a) est remplacé par son contraire (a^{-1}) et que, corrélativement, une inversion se produit entre la valeur de la fonction F (y) qui devient un terme (y) et entre la valeur de terme de (a) qui se transforme en valeur de fonction ($F_{a^{-1}}$) [30]. Ce sont ces inversions et ces torsions qui engendrent la clôture (relative) d'un groupe de mythes et sont, d'autre part, la source de leur signification profonde, latente [31]. L'analyste, lui, doit reconstituer la nature et la logique des déductions transcendantales opérées par la pensée des Indiens à partir des oppositions sélectionnées par des déductions empiriques et transformées en métaphores [32]. Au terme de ces déductions empiriques et transcendantales qui se greffent les unes sur les autres, le seuil est franchi, du réel à l'imaginaire et au symbolique. Le vécu est transformé en profondeur. Le mode réel n'est plus que l'un des mondes possibles imaginés par la pensée mythique [33]. Dans la production des mythes, comme dans la production des œuvres d'art, se

manifeste la puissance intrinsèque de l'esprit humain « *d'engendrer et de disposer logiquement des possibles* [34] ». Les schèmes mythiques partagés par les Indiens d'Amérique du Nord et du Sud constituent des sortes d'« *objets absolus* [35] », qui abolissent le temps dans leurs récits et se perpétuent pendant des siècles malgré les contraintes que la diversité des sociétés, des environnements naturels et des époques leur fait subir.

Si les schèmes mythiques sont les paradigmes qui génèrent et donnent sens à la chaîne syntagmatique des discours des mythes, on ne peut donc se contenter d'interpréter les mythes en fonction de la seule chaîne syntagmatique. Lévi-Strauss ira même jusqu'à affirmer que, « *considérée à l'état brut, toute chaîne syntagmatique doit être considérée comme privée de sens ; soit qu'aucune signification n'apparaisse de prime abord, soit que l'on croie percevoir le sens, mais alors sans savoir si c'est le bon* [36] ».

Mais au départ, l'analyste ne sait rien des paradigmes des mythes qu'il se propose d'explorer, et il doit les rechercher dans l'ethnographie des sociétés dont sont issus les mythes en question [37]. À mesure que l'analyse avancera, la chaîne syntagmatique sera peu à peu remplacée par des ensembles de paradigmes (de schèmes) en rapport les uns avec les autres à l'intérieur du champ sémantique qui déborde les frontières des sociétés d'où ils sont d'abord issus [38]. Et « *dès lors que toutes les informations ethnographiques ont été rassemblées et exploitées, le contexte de chaque mythe consiste de plus en plus en d'autres mythes et de moins en moins dans les coutumes, croyances et rites de la population particulière dont provient le mythe* [39] ».

Finalement, les schèmes mythiques et les mythes apparaissent comme pris dans les contraintes de deux déterminismes, l'un interne (les mythes renvoyant à d'autres mythes), l'autre externe (les mythes s'adaptant et se transformant en raison de l'organisation sociale, de l'infrastructure techno-économique et de l'environnement écologique des sociétés qui les utilisent [40]). C'est pourquoi « *un mythe ne se réduit jamais à son apparence. Si diverses qu'elles puissent être, ces apparences recouvrent des structures moins nombreuses peut-être mais aussi plus réelles* [41] ».

Les structures des mythes peuvent alors être définies comme des « *matrices d'engendrement par déformations successives de types qu'il est possible d'ordonner en séries et qui doivent permettre de retrouver jusqu'aux moindres nuances de chaque mythe concret pris dans son individualité* [42] ». À ce stade, la boucle paraît être bouclée. L'analyse structurale a satisfait à la contrainte qu'elle s'était imposée au départ, puisque sa méthode « *n'est légitime qu'à condition d'être exhaustive* [43] ». L'analyste s'est effacé derrière sa méthode et ses principes. Ses interprétations résultent « *des mythes eux-mêmes ou du contexte*

ethnographique ou, dans toute la mesure du possible, des deux à la fois [44] ». « *L'Effacement du Sujet* » a été total, semble-t-il, et les résultats de l'analyse structurale des mythes possèdent un caractère véritablement « *objectif* », donc « *scientifique* ».

Le triomphe de l'analyse structurale et la fierté de l'analyste

Avant de revenir sur ce que Lévi-Strauss entendait par l'effacement de lui-même en tant que « Sujet » dont il avait proclamé l'abolition pour rédiger un « *ouvrage qui l'excluait de bout en bout* [45] », il faut s'arrêter sur les déclarations pour lesquelles il exprime toute sa fierté « *d'avoir pu dégager au terme d'une longue analyse les schèmes mythiques dont le rôle apparaît fondamental dans la pensée indigène du Nouveau Monde* » et d'avoir constaté que les hypothèses qu'il avait formulées à partir des mythes d'Amérique du Sud avaient été vérifiées lorsqu'il avait retrouvé les mêmes schèmes dans l'autre hémisphère. « *Le parallèle offre donc* valeur d'expérience *: il confirme les vertus de la méthode et atteste la pertinence de ses résultats* [46]. »

Grâce à sa méthode, nous dit Lévi-Strauss, on accède à « *une nouvelle manière d'appréhender le contenu* [des mythes] *qui, sans le négliger ou l'appauvrir, le traduit en termes de structure* [47] ». « *L'analyse structurale des mythes* prépare l'avènement *d'une anthropologie scientifique* [48] », écrit-il encore. Et ceci :

> *Le structuralisme propose aux sciences humaines un modèle épistémologique d'une puissance incomparable à ceux dont elles disposaient auparavant* […]. *En changeant de niveau d'observation, et en considérant par-delà les faits empiriques et les relations qui les unissent, il constate et vérifie que ces relations sont plus simples et mieux intelligibles que les choses entre lesquelles elles s'établissent et dont la nature dernière peut rester insondable sans que cette opacité provisoire ou définitive soit, comme auparavant, un obstacle à leur interprétation* [49].

Dans ces phrases, ce n'est pas la « *grande voix anonyme de la pensée mythique venue du fond des âges et du tréfonds de l'esprit* » qui se fait entendre, mais bien celle d'un penseur conscient d'avoir accompli une rupture épistémologique dans le domaine de l'anthropologie – et plus largement des sciences humaines et sociales – et appelle les autres chercheurs à le suivre [50]. Et Lévi-Strauss de défendre le « *structuralisme authentique* » contre toutes les interprétations qui prétendent s'en réclamer mais n'ont rien de commun avec sa méthode et sa rigueur, et ne sont que des effets de mode (parisienne) [51]. On a bien là l'attitude d'un fondateur et elle était tout à fait justifiée. Son « Moi » était bien présent. Comment les mythes se pensaient-ils entre eux à travers Lévi-Strauss ?

Que signifiait donc l'affirmation que « *le structuralisme permet de faire abstraction du sujet – insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive* [52] » ?

Lévi-Strauss déclare, dans le finale de *L'Homme nu*, avoir vécu, au cours des vingt années qu'il a vouées à l'étude des mythes, l'expérience intime que « *la consistance du moi, souci majeur de toute la philosophie occidentale, ne résiste pas à son application continue au même objet qui l'envahit tout entier et l'imprègne du sentiment vécu de son irréalité* ». Tout au long de son entreprise, explique-t-il, il s'est efforcé de ramener le sujet en lui à « *ce qu'il devait essayer d'être pour autant qu'il ne le soit pas toujours et partout : le lieu* insubstantiel offert *à une* pensée anonyme *afin qu'elle s'y déploie, prenne ses distances vis-à-vis d'elle-même, retrouve et réalise ses dispositions véritables et s'organise en égard aux contraintes inhérentes à sa seule nature* » [53]. Le moi de Lévi-Strauss s'est donc volontairement laissé progressivement envahir, non seulement par les milliers de mythes qu'il analysait, mais par « *la pensée mythique* », anonyme, qui les avait pensés à travers tous ceux qui les avaient racontés pour la première fois « *en croyant les inventer* ». Son moi est devenu, en quelque sorte, un lieu où il se « *passe des choses et bien que ces choses elles-mêmes, qui s'y entrecroisent, surgissent d'innombrables ailleurs et le plus souvent on ne sait d'où* [54] ». Tout se serait donc passé comme si, pendant toutes ces années où, « *levé entre cinq et six heures tous les matins* » et ne sachant plus « *ce qu'était un week-end* », Lévi-Strauss avait laissé une pensée autre que la sienne l'envahir et produire en lui les mythes qu'il avait sélectionnés en vue de son étude. En s'offrant à la pensée mythique, Lévi-Strauss allait ainsi être en situation de la voir fonctionner « *de l'intérieur* » et découvrir le secret et la nature des opérations mentales auxquelles elle se livre en tout lieu, à toute époque et chez tous les êtres humains pour produire des mythes. D'où la déclaration fameuse extraite de l'ouverture des *Mythologiques*, et que nous redonnons ici :

> *Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu. Et peut-être convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet pour considérer que d'une certaine manière les mythes se pensent* entre eux [55].

Ce qui intéresse Lévi-Strauss est moins ce que les hommes disent dans et par les mythes que le système des opérations mentales qui structurent leurs récits. Lévi-Strauss a donc choisi de réduire la part qu'il a prise dans l'écriture de son ouvrage à l'effort d'avoir su « *laisser parler* » les mythes en lui et d'avoir pu, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, assister en direct aux opérations mentales qui

les engendraient. De sujet actif, Lévi-Strauss serait devenu un voyeur, enregistrant ce qui désormais se pensait en lui, « *puisqu'à l'inverse de ce qu'on pourrait croire,* [il] *était moins l'auteur de* [son] *ouvrage que l'ouvrage lui-même, durant qu'il s'écrivait, ne devenait l'auteur d'un exécutant qui ne vivait plus que par lui* [56] ». Car « *ce sont plutôt les mythes qui se critiquent eux-mêmes et se choisissent, ouvrant, dans la masse confuse du corpus, certains itinéraires qui n'eussent pas été les mêmes si tel mythe au lieu d'un autre avait d'abord émergé* [57] ».

> *Ce qu'après Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure et Freud, cherche à accomplir le structuralisme, c'est dévoiler à la conscience un objet autre ; donc la mettre, vis-à-vis des phénomènes humains, dans une position comparable à celle dont les sciences physiques et naturelles ont fait la preuve qu'elle seule pouvait permettre à la connaissance de s'exercer […]. Mais cette prise de conscience demeure d'ordre intellectuel, c'est-à-dire qu'elle ne diffère pas substantiellement des réalités auxquelles elle s'applique. Elle est ces réalités mêmes* accédant à leur propre vérité [58].

Grâce aux méthodes de l'analyse structurale, les mythes se pensent donc entre eux – « *car il ne peut s'agir de réintroduire subrepticement le sujet* » – et accèdent en ce lieu insubstantiel que s'est efforcé d'être Lévi-Strauss à leur vérité. « *Révélée à elle-même, la structure du mythe met un terme à ses accomplissements* [59]. »

La pensée mythique, qui existait « en soi » dans les mythes, est ainsi devenue « pour soi », consciente de soi dans Lévi-Strauss. C'est moins du Kant sans sujet transcendantal, comme l'écrivait Ricœur [60], que du Hegel habité par la pensée mythique et non plus par l'Esprit absolu. Mais Lévi-Strauss n'est pas Hegel, et il n'est pas non plus un « idéaliste ». C'est un matérialiste puisque, pour lui, l'esprit humain (et derrière lui le cerveau) « *est une chose parmi les choses* [61] ». Le structuralisme, de ce fait, « *réintègre l'homme dans la nature* [62] ». Il dévoile à la pensée les « *procès d'engendrement de la pensée quand elle s'exerce et qui sont ici et là les mêmes parce que la pensée et le monde qui l'englobe, et qu'elle englobe, sont deux manifestations corrélatives d'une même réalité* [63] ». La pensée humaine est un moment et un aspect de la « *dialectique de la nature* », et ce n'est pas un hasard si Lévi-Strauss cite dans son œuvre, et à plusieurs reprises, Friedrich Engels [64].

Le structuralisme « *anti-idéaliste* » et « *anti-formaliste* » franchit alors d'un grand bond les frontières de l'anthropologie – et plus largement des sciences humaines et sociales, promises désormais au statut scientifique grâce aux méthodes du structuralisme « *authentique* ». On évolue ici dans les eaux de la philosophie matérialiste [65]. Car l'affirmation selon laquelle la pensée est « *englobée par le monde* » et que « *même une pensée qui semble au comble de l'irrationnel baigne ainsi*

dans une rationalité – celle immanente à l'univers – constituant pour elle une sorte de milieu externe dès avant que la pensée ne l'intériorise avec l'avènement du savoir scientifique [66] », Marx ne l'aurait sans doute pas contestée. Mais dire que la pensée englobée est en même temps englobante parce qu'elle « engloble » le monde qui l'« englobe », cela fait moins penser au matérialisme « dialectique [67] » qu'à certaines formes de la pensée mythico-religieuse qui prétendent tout « englober » dans un même système, une même vision, aussi bien l'origine et la nature de l'univers que celle des hommes. Mais, déclare Lévi-Strauss :

> *Si, de temps à autre et sans jamais m'y appesantir, je prends la peine d'indiquer ce que mon travail signifie pour moi d'un point de vue philosophique, ce n'est pas que j'attache de l'importance à cet aspect. Je cherche plutôt à récuser d'avance ce que les philosophes pourraient me faire dire* […]. *Je n'ai pas de philosophie qui mérite qu'on s'y arrête sinon quelques convictions rustiques. Je me borne à signifier que mes travaux ne pourraient, dans la meilleure des hypothèses, contribuer qu'à une abjuration de ce qu'on entend aujourd'hui par philosophie* [68].

Tentons d'y voir clair.

La démarche de Lévi-Strauss suppose bien l'effacement de son moi social et de son moi intime, mais aucunement de son moi « cognitif ». C'est d'ailleurs précisément ce moi cognitif qui a effacé les autres moi et lui a permis, pendant des années, d'explorer la masse considérable des matériaux mythiques qu'il avait rassemblés et d'y pénétrer toujours profondément, au point que, peu à peu, des connexions passées d'abord inaperçues entre tels et tels mythes lui apparurent et se multiplièrent sous ses yeux. Certes, tout se passa comme si c'étaient désormais les mythes qui se connectaient entre eux en lui et, à travers eux, la pensée mythique qui dictait à Lévi-Strauss les quatre volumes des *Mythologiques*. Mais bien loin d'être effacé, c'est un Moi-Sujet cognitif construit par Lévi-Strauss lui-même qui, pendant plus de dix années, a analysé les milliers de mythes qu'il avait sélectionnés, guidé par l'intuition que le mythe du Dénicheur d'oiseaux d'une certaine tribu d'Amérique du Sud (les Bororo) pourrait le porter loin. Lévi-Strauss, lui, a préféré croire qu'une fois activée la machine de l'analyse structurale, c'était la pensée mythique elle-même, venue du fond des âges, du tréfonds de l'esprit humain, qui se mettait à penser en lui sans qu'il y fût pour rien.

Pour la première fois, selon lui, un humain serait parvenu à assister consciemment en lui-même aux opérations normalement et nécessairement inconscientes de l'esprit humain lorsqu'il produit des mythes. Pour la première fois, la pensée mythique aurait pris, en Lévi-

Strauss, une conscience *réflexive* d'elle-même. De pensée en soi elle serait devenue pensée-en-soi-qui-se-pense, pensée en soi et pour soi. Ici, le Hegel de la « grande logique », fondement de la « phénoménologie de l'Esprit », n'est pas loin.

Pas d'effacement du Sujet, donc, mais effacement du moi social et du moi intime – et promotion d'un Moi-Cognitif auto-fabriqué par un Sujet pensant et auquel Lévi-Strauss a conféré le statut de pensée anonyme, universelle, qui se serait mise à penser en lui quand les méthodes du structuralisme l'avaient assuré d'un lieu idéel et idéal pour le faire. Bref, Lévi-Strauss, en s'abolissant illusoirement comme sujet, avait fait réapparaître le Sujet qu'il était mais déguisé et transformé en pensée anonyme venue du fond des âges [69]. Un peu comme si les ondes et les corpuscules qui composent la lumière se mettaient à penser *dans* l'esprit du physicien et être la cause de ses découvertes sur la nature de la lumière. Mais Lévi-Strauss va plus loin encore :

> *L'analyse structurale que d'aucuns rabaissent au niveau d'un jeu gratuit et décadent ne peut émerger dans l'esprit que parce que* son modèle est déjà dans le corps. *La matière première de la perception visuelle immédiate consiste déjà en oppositions binaires du clair et du sombre, du clair sur fond sombre, du sombre sur fond clair… La pensée structuraliste recouvre donc et ramène à la surface de la conscience des vérités profondes et organiques 70.*

Mais pourquoi – si nous avons le structuralisme « *dans le corps* » – aura-t-il fallu tant de millénaires pour qu'il se manifeste ? L'analyse des systèmes sociaux et des systèmes idéologiques en termes de structures n'aura d'ailleurs pas attendu Lévi-Strauss ni le XXe siècle pour être pratiquée. Faut-il de nouveau citer Marx, pour l'analyse du « système » capitaliste, ou Renan, pour celle de la Cité antique ? Et cela, quelques années avant que Saussure n'impose l'analyse structurale en linguistique.

Le corps humain offrait, en quelque sorte, à Lévi-Strauss la possibilité d'inscrire dans la matière vivante le fondement « *naturel et objectif* » de la pensée structuraliste avant la découverte et le déchiffrement du code génétique et de la structure de l'ADN.

> *Comme on voit, la nature, en quête, il y a plusieurs milliards d'années, d'un modèle emprunté par anticipation aux sciences humaines, n'hésita pas : elle choisit celui auquel, pour nous, les noms de Troubetzkoy et de Jakobson sont associés 71.*

On comprend alors que Lévi-Strauss ait affirmé que, à travers les mythes et la pensée mythique, « *la nature peut se signifier elle-même* [72] »

et qu'il ait écrit :

> *Seuls ceux qui pratiquent la pensée structuraliste connaissent, par expérience intime, cette impression de plénitude qu'apporte son exercice, et par quoi l'esprit ressent qu'il* communie *vraiment avec son corps* 73.

Ce n'est plus Hegel qui vient à l'esprit alors, mais Spinoza, qui décrivait le sentiment de plénitude qui envahit le penseur quand il découvre que son corps et sa pensée sont deux modes finis de deux aspects infinis de Dieu, un Dieu qui serait en même temps la Nature : *Deus sive Natura*. Lévi-Strauss a beau affirmer que ces réflexions sont une « *libre rêverie, non exempte de confusion et d'erreurs* [lesquelles ?], *à laquelle il s'est abandonné* » une fois délivré des *Mythologiques*, elles constituent bel et bien une position philosophique plus qu'ébauchée. Et cette philosophie appartient à la pensée occidentale, même si les statuts accordés à la vie, à la nature peuvent la rapprocher de certaines thèses développées par certains penseurs japonais ou chinois.

Telle est, sans doute, l'origine du combat que Lévi-Strauss mènera sa vie durant pour contester l'opposition (qui se dessine en Occident à partir de Descartes) entre pensée scientifique et pensée mythique. Mais Lévi-Strauss n'a pas cherché à « *réduire l'écart* » entre elles. Il a voulu réintégrer la pensée mythique à un certain niveau de la pensée scientifique. Et sur ce point, comme sur d'autres, nous ne le suivrons pas.

En effet, dès 1955, dans « The Structural Study of Myth », il écrivait, on l'a dit :

> *La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations* […]. *Peut-être découvrirons-nous un jour que* la même logique *est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique et que l'homme a toujours pensé aussi bien* 74.

Plus tard, dans le finale de *L'Homme nu*, il affirme sans détour que :

> *Le savoir scientifique, quels que soient les maux qu'ont entraînés ses applications et ceux plus accablants encore qui s'annoncent, n'en constitue pas moins un mode de connaissance dont on ne saurait contester l'absolue supériorité* […]. *Depuis quelques années seulement, la science prend une autre tournure. En s'aventurant dans des domaines plus proches de la sensibilité, nouveaux pour elle mais qu'elle redécouvre,* [la science] *recouvre, s'intègre et en un sens*

> *légitime des formes de pensée d'abord tenues pour irrationnelles et rejetées 75.*

En 2004, à la fin de sa vie, dans le numéro spécial des *Cahiers de L'Herne* qui lui était consacré, Lévi-Strauss publia un nouveau texte sur les rapports entre « Pensée mythique et pensée scientifique », dans lequel il écrivait :

> *Il faut le constater : des phénomènes qui, en grand ou en petit, relèvent d'ordres de grandeur longtemps insoupçonnés heurtent le sens commun à la façon des plus extravagantes constructions mythiques. Pour le non-spécialiste, et à plus forte raison pour l'homme de la rue, le monde qu'essaient de décrire les physiciens reconstitue une sorte d'équivalent de ce que nos lointains ancêtres concevaient comme un monde surnaturel, où tout se passe autrement que dans le monde ordinaire et le plus souvent à l'envers. Pour essayer de se figurer ce monde surnaturel, les Anciens et plus près de nous les peuples sans écriture inventaient des mythes* […]. *En faisant ce rapprochement, je me garde de tout mysticisme. Rien n'autorise à créer ou entretenir une confusion entre des formes de pensée archaïques et la pensée scientifique. Au regard de l'expérience, l'une est valide, les autres pas* […]. *Mais c'est parce qu'elles sont* déjà inscrites *dans l'architecture de* l'esprit qui est du monde*, qu'un jour ou l'autre, les images du monde proposées par les mythes se révéleront adéquates à ce monde et propres à en illustrer des aspects 76.*

Cette suite de citations réparties sur un demi-siècle (1955-2004) montre l'obstination et les difficultés que Lévi-Strauss a rencontrées en cherchant à réduire les écarts et les différences structurelles entre la pensée mythique et la pensée scientifique *moderne*, dont il reconnaît par ailleurs la « *supériorité absolue* » et qui lui sert de modèle de rigueur. Mais dire que les physiciens modernes sont obligés d'inventer un langage analogue à celui des mythes pour expliquer des phénomènes dont les non-spécialistes ignoraient l'existence, et qu'ils n'ont pas les connaissances pour les comprendre, c'est tout simplement laisser dans l'ombre la différence fondamentale qui existe entre les découvertes de la physique et les déductions des mythes. Les premières sont le produit de calculs et d'expériences que tous les physiciens spécialistes du même domaine, quels que soient leurs nationalités et leurs « moi » intimes, peuvent infirmer ou confirmer, tandis que les résultats auxquels ils aboutissent nous font connaître certaines des propriétés réelles de l'univers, alors que les déductions transcendantales des mythes, tout en autorisant des conclusions contre-intuitives comme celles des physiciens, nous décrivent un monde qui n'existe pas – ou n'existe que par la pensée et dans la

pensée, mais à l'existence duquel il est nécessaire de croire pour expliquer ce que l'expérience vécue quotidiennement ne peut ni accomplir ni expliquer.

Même si la théorie des moteurs à explosion est incompréhensible pour la masse des gens qui ne l'ont jamais étudiée, tous ceux et toutes celles qui ont appris à conduire une voiture bénéficient du fait que cette théorie a permis de construire le moteur de leur véhicule. Et ce n'est pas parce que l'esprit humain est « *du monde* », et que ses opérations permettent de construire aussi bien des mondes imaginaires que des représentations vérifiées par l'expérience, que les images proposées par les mythes se révéleront un jour « *adéquates à ce monde et propres à en illustrer des aspects* ». L'atome des philosophes grecs correspondait à l'idée de l'existence d'éléments derniers insécables (*a-temno*) de la matière elle-même réduite à une abstraction philosophique, alors que, pour les physiciens d'aujourd'hui, l'existence réelle de l'atome est démontrée – et l'atome n'est plus l'élément dernier, insécable de la matière, mais est un univers complexe composé de neutrons, de protons, etc. Bref, l'image du monde proposée par les « physiciens » grecs se révèle aujourd'hui inadéquate pour rendre compte de ce monde. Ces « physiciens », cependant, avaient conscience d'avoir rompu avec les mythes de leurs ancêtres et de proposer des explications d'un type nouveau, conforme au *logos* et à la raison. Comme le proclamait Aristote dans les premiers mots de sa *Métaphysique* [77] : « *Ceux qui, en philosophie, usent du mythe sont indignes que l'on s'occupe d'eux sérieusement* » (*Métaphysique* B4).

Certes, il faut prendre les mythes au sérieux et en faire un objet de science. Mais il s'agit d'un tout autre projet que celui de vouloir convaincre que les mythes c'est (déjà un peu) de la science. Aristote n'avait pas tort. Imaginer des possibles et les faire varier par la pensée n'est pas propre à la pensée mythique. C'est la source aussi bien des connaissances scientifiques que des mondes imaginaires des mythes et des arts. Chercher à comprendre comment ce qui existe avait été possible, ou chercher à imaginer comment ce qui semble possible pourrait exister est commun à la vie pratique et à tout travail théorique. Mais alors que le possible imaginé par un artiste n'existe que sous la forme d'un objet (une sculpture, une peinture, un chant), le possible imaginé par les mythes est d'une tout autre nature : des choses considérées comme impossibles dans la vie concrète deviennent possibles dans le mythe, mais dans les mythes l'impossible déclaré possible par la pensée continue de n'exister que dans la pensée. Pour qu'il en sorte, il faut qu'il se transforme en théologie, en rites, en temples, en prêtres, en masques, en sacrifices, etc., bref, en fantasmes devenus du réel social, en réel fantasmatique. L'écart entre pensée

mythique et pensée scientifique n'est donc pas réduit parce que toutes les deux usent des ressources de l'imagination.

Mais Lévi-Strauss a plusieurs fois avancé d'autres raisons, apparemment plus convaincantes, à l'appui de sa thèse que la logique de la pensée mythique était « *dans le fond peu différente* » et « *aussi exigeante* » que la pensée scientifique. Les raisons en question se répartissent en deux groupes. Résumons-les.

Dans les trois premiers volumes des *Mythologiques*, Lévi-Strauss montre que l'on décèle, dans les mythes des Amérindiens, trois logiques à l'œuvre, qui s'additionnent et s'entrelacent pour produire les matériaux dont les mythes se servent pour fabriquer leurs récits [78].

Par « *logique des qualités sensibles* », Lévi-Strauss désigne les oppositions perçues par les cinq sens et élaborées par l'entendement. Le haut-le bas, le chaud-le froid, le sombre-le clair, le dur-le mou, le ciel-la terre, etc. La pensée, en les utilisant dans les mythes, « *promeut ces oppositions à une véritable existence logique* » et elle les emploie pour construire les codes grâce auxquels elle formule ses messages. Les mythes sont donc construits sur la base de l'hypothèse qu'il n'existe pas « *de distinction tranchée entre les états de la subjectivité et les propriétés du cosmos* [79] ». Or, le développement des sciences à partir du XVIIe siècle, avec Descartes et Locke, avait distingué entre les qualités premières des objets et leurs qualités secondes, celles qui se manifestent à travers les cinq sens de la sensibilité humaine, le chaud et le froid, le sec et l'humide, le silence et le bruit, etc. Mais Lévi-Strauss déclare avoir toujours voulu « *transcender l'opposition du sensible et de l'intelligible* » qui avait marqué les premières étapes de la science occidentale. Dans la pensée mythique, les qualités sensibles sont considérées comme « *des attributs des choses* » [80]. Lévi-Strauss en conclut que la distinction entre états du sujet et propriétés du cosmos qu'a posée la science « *a correspondu, et correspond toujours dans une moindre mesure, à une étape du développement de la connaissance scientifique, et en droit, sinon en fait, elle est vouée à disparaître. Sous ce rapport, la pensée mythique n'est pas pré-scientifique : elle anticipe plutôt sur l'état futur d'une science que son mouvement passé et son orientation actuelle montrent progressant toujours dans le même sens* [81] ».

Or, si la chimie et la physique nous apprennent à quels changements moléculaires correspond le degré de chaleur d'un corps, et si la biologie nous apprend par quels mécanismes le corps humain ressent ce degré de chaleur et par quels circuits neuronaux cette sensation est transmise au cerveau et comprise par celui ou celle qui la ressent, les progrès des sciences n'ont aucunement aboli la distinction entre état du monde et état du corps humain. Les progrès de ces sciences n'ont donc en rien « légitimé » des formes de pensée rejetées au départ par elles pour progresser [82].

La deuxième logique découverte dans les mythes par Lévi-Strauss est celle des « formes », c'est-à-dire d'oppositions d'un autre type : le vide et le plein, interne et externe, contenant et contenu, inclus et exclus, etc. Cette logique est celle de contrastes plus complexes que la simple opposition, par exemple, entre silence et bruit. Elle oppose alors bruit continu et bruit discontinu, bruit modulé ou non modulé, etc. [83]. Les écarts différentiels exploités par les mythes se présentent dès lors comme « *des propriétés exprimables en termes géométriques et transformables les unes dans les autres au moyen d'opérations qui sont déjà une algèbre* [84] ». Mais pour qu'elles soient « *déjà une algèbre* », il faudrait que ces opérations soient détachées de tout objet concret empirique dont elles exprimeraient les propriétés, pour être rattachées à un « *objet quelconque* » construit par les opérations qui le font exister. La pensée mythique ne franchit jamais ce pas et puise ses abstractions dans les savoirs impliqués dans l'existence concrète des hommes, savoirs qui contiennent, indépendamment de la pensée mythique, des connaissances abstraites, objectives, mobilisées et vérifiées dans la pratique de la chasse, de l'agriculture, de la vannerie, dans la production et la gestion de rapports de parenté, etc., bref, tous les savoirs et savoir-faire où la pensée mythique puise ses matériaux. Mais ce n'est pas en tant que pensée productrice de mythes que la pensée produit ces connaissances à partir de multiples domaines de l'expérience concrète de la vie. Or, ce sont ces savoirs abstraits et ces savoir-faire pré-scientifiques qui peuvent être intégrés et développés au cours des progrès des sciences – et non les images et les interprétations du monde proposées par les formes de pensée mythiques et religieuses.

Les oppositions présentes dans les mythes peuvent être plus complexes encore, lorsque le temps intervient pour modifier les rapports dans l'espace entre l'ici et là-bas, le proche et le lointain, comme dans le cas d'un voyage en pirogue. C'est cette troisième logique, une « logique des propositions », que Lévi-Strauss a également découverte à l'œuvre dans les mythes.

Cette logique, qui apparaît dans *L'Origine des manières de table*, n'oppose plus des termes polaires ou médiateurs, mais des relations perçues ou posées entre ces termes. Par exemple les termes vont être posés comme trop rapprochés (inceste entre frère et sœur) ou trop éloignés (union d'une femme et d'un grizzly) ou à la bonne distance (mariage avec une femme de sa tribu) et, selon les cas, la conjonction, la disjonction ou la médiation entre ces termes vont prendre des formes et des valeurs très différentes de celles qui caractérisent ces termes posés dans l'absolu comme simplement conjoints ou disjoints [85].

De nouveau, nous sommes conduit à remarquer que toutes ces

connaissances portent sur des sensations, sur des formes, sur des relations – et sur des relations entre relations – qui ne sont pas le propre de la pensée mythique, même si celle-ci les mobilise et les exploite pour nourrir de données concrètes ses « *déductions empiriques et transcendantales* », qui transforment des réalités empiriques en supports de mondes fantasmés. Et nous ferons la même remarque à propos du deuxième groupe de relations abstraites utilisées pour construire les événements qui se succèdent dans les mythes : rapports de symétrie, d'inversion, de contrariété, de contradiction, de médiation, d'équivalence, d'homologie, de transformation, d'annulation, etc., imaginés entre certains termes ou entre certaines relations. Tous ces types de rapports sont expérimentés par les humains au cours de leur vie quotidienne, concrète, matérielle autant que sociale. À savoir, par exemple, que des groupes ennemis hier se transforment en alliés aujourd'hui, que certains fassent le contraire de ce qu'ils pensent, qu'un don appelle un contre-don, que diminuer n'est pas augmenter, etc.

Tous ces rapports concrets que les hommes nouent entre eux et avec la nature sont le fait d'hommes (et de femmes) qui découvrent, intériorisent et manipulent toutes ces relations abstraites, et donc mettent en œuvre toutes les opérations mentales qui permettent de les découvrir et de les comprendre. Ces opérations cognitives sont évidemment inscrites dans les capacités de notre cerveau, dans ses structures, et peuvent servir tout autant à fabriquer une pirogue à balancier et à naviguer contre le vent qu'à imaginer les conséquences d'un inceste entre un frère et une sœur, ou une mère et Œdipe, son fils. Une fois encore, répétons-le, ces opérations mentales, ces savoirs et ces savoir-faire ne sont pas le propre de la pensée mythique. Quelles sont donc les opérations qui la caractérisent en propre ?

Elles sont de deux sortes. D'une part, celles qui consistent à poser l'équivalence d'êtres, de rapports, de situations selon une logique de transformations et de déductions *analogiques*, d'autre part, cette démarche qui se veut *à la fois* analytique et synthétique, et vise à totaliser dans un même système un ensemble de représentations de l'univers, du cosmos et de l'homme. Or, les équivalences inventées par la pensée mythique s'appuient sur des représentations purement anthropomorphiques des êtres choisis pour jouer les acteurs – actifs ou passifs – des histoires que les mythes racontent [86]. Ces successions d'analogies débouchent sur des permutations entre les personnages et leurs fonctions, qui nous transportent dans un univers contre-intuitif où tout se passe et s'achève autrement ou à l'inverse du monde réel dont les humains ont l'expérience, mais dont l'existence et la vérité sont vécues par ceux qui y croient comme des « *évidences apodictiques* ». L'impossible était donc possible.

L'écart est immense et infranchissable avec la pensée scientifique. Car si l'homme du commun ne saurait tout comprendre des découvertes des astrophysiciens, par exemple que notre galaxie se déplace à la vitesse de six cents kilomètres par seconde au sein d'un univers encore en expansion, il y croit parce qu'il sait qu'il s'agit d'une hypothèse qui a été vérifiée et est acceptée par tous les scientifiques – qu'ils soient chinois, américains ou russes. Mais lorsque les mythes issus de peuples chasseurs-pêcheurs-collecteurs décrivent le monde du temps où les hommes étaient des animaux et les animaux des hommes, ce n'est pas parce que leur imagination leur faisait déjà anticiper les découvertes à venir de Darwin sur l'évolution des espèces et de l'homme, mais parce que, vivant au sein de la nature et de ses ressources, ils prêtaient aux plantes et aux animaux sauvages qui les entouraient une âme et une personnalité équivalentes aux leurs et s'obligeaient à instaurer des rapports de réciprocité et de bonne conduite avec les espèces qu'ils tuaient et les plantes, sauvages ou domestiques, qu'ils consommaient.

L'écart avec la science s'élargit encore quand on considère le deuxième caractère propre à la pensée mythico-religieuse (caractère que ne possèdent ni la pensée pragmatique de l'expérience concrète ni la pensée théorique des sciences logico-mathématiques et des sciences expérimentales) : le caractère totalisant des représentations et interprétations mythico-religieuses de l'univers et de l'homme. En quelques récits plus ou moins longs [87], les mythes nous expliquent ainsi l'origine du Soleil, des taches sur la lune, de la vulve des femmes, du cri de la chouette et que sais-je encore. La théorie chinoise qui fait du Yin et du Yang deux composantes et deux forces à la fois opposées et complémentaires, présentes et agissantes dans tous les êtres et dans l'univers tout entier en est un autre exemple remarquable. On trouve de telles représentations « fractales » de l'univers, des êtres et des hommes également en Mélanésie, parmi les populations des îles Trobriand et de Muyuw et des autres îles du fameux *Kula ring* [88]. La structure du tout se retrouve alors dans chacune de ses parties.

On a vu plus haut que la pensée à l'état sauvage prétend être à la fois analytique et synthétique [89]. En utilisant les différences entre les espèces animales pour représenter les différences entre les groupes humains, elle se sert de l'animal « *comme d'un outil conceptuel aux multiples possibilités pour détotaliser et retotaliser n'importe quel domaine, situé dans la synchronie ou la diachronie, le concret ou l'abstrait, la nature ou la culture* » [90]. La pensée mythique « *inscrit le système des rapports humains dans un contexte cosmologique qui semble les déborder de toute part, mais dont nous avons démontré que, pris dans sa totalité, il leur était isomorphe et qu'à sa façon, il pouvait tout à la fois les inclure et les imiter* [91] ». Pour le coup, on croirait lire Granet sur la pensée

chinoise [92]. La pensée mythique serait donc fondamentalement anti-cartésienne :

> *Nous avons appris cela de Descartes : diviser la difficulté en autant de parcelles qu'il est requis pour la mieux résoudre. La pensée des peuples dits primitifs récuse ce morcellement. Une explication ne vaut qu'à condition d'être totale [93].*

D'où le recours systématique à la métaphore, qui est un acte de l'entendement qui « *appréhende une structure globale de signification* [94] ». En fait, la différence essentielle entre la pensée mythico-religieuse et la pensée scientifique moderne, celle des sciences dites « dures » qui s'efforcent de nous expliquer la nature de l'univers et de la vie au sein de cet univers, se tient précisément là. Les sciences n'expliquent pas le monde à coups de métaphores. Elles analysent et produisent des synthèses qui, toujours, débouchent sur de nouveaux problèmes à d'autres niveaux de la réalité. Elles sont analytiques, puis synthétiques, mais jamais totalisantes. Et surtout, elles ne regardent pas les rapports qu'entretiennent telles réalités naturelles comme autant de « *signes* » qui leur enverraient des « *messages* ». Dès 1962, analysant les démarches de la « Pensée à l'état sauvage », Lévi-Strauss concédait d'ailleurs que :

> *En traitant les propriétés sensibles du règne animal et du règne végétal comme si c'étaient les éléments d'un message et en y découvrant des signatures donc des signes, les hommes ont commis des erreurs de repère […], mais en les interprétant comme si c'étaient des messages, les hommes pouvaient tout de même accéder à certaines de leurs propriétés [95].*

Mais les sciences ne nous transmettent pas de messages que la nature (ou des dieux ou Dieu) nous enverrait. La nature ne dit rien. Elle est et se transforme. Et ce n'est pas non plus en déchiffrant des messages surnaturels que les hommes ont construit des embarcations qui leur ont permis d'aller d'île en île dans le Pacifique. Ce sont des centaines d'observations patientes et les déductions et expérimentations concrètes qu'ils en avaient tirées, et non les mythes, qui ont permis de découvrir le bois le mieux adapté pour faire de bonnes pirogues, de connaître la direction des vents pour naviguer selon les saisons, etc. Mais les hommes ont également toujours su que les connaissances acquises ne suffiraient pas à assurer le succès de leurs actions, qu'il était nécessaire, à cette fin, de se concilier les bonnes grâces ou de s'assurer de l'aide des entités invisibles qui commandent aux vents, aux requins, etc. Et seuls les mythes et les rites leur apparurent susceptibles de leur permettre d'y parvenir.

L'équipe internationale de physiciens – réunie au CERN auprès de l'accélérateur de particules, afin de procéder à des expériences visant à vérifier l'hypothèse de l'existence du Bozon – est probablement composée de chrétiens, de musulmans, d'athées, etc. Mais aucun d'entre eux certainement ne pense, quand se déroulent les expériences, que les résultats obtenus seront autant de messages envoyés par la nature ou par Dieu. Nous ne saurions donc accorder crédit, et reprendre à notre compte, la thèse que Lévi-Strauss a répétée et martelée depuis *La Pensée sauvage* (1962) jusqu'à l'article de *L'Herne* (2004) :

> *C'est rester fidèle à l'inspiration de la pensée sauvage que de reconnaître que l'esprit scientifique, sous sa forme la plus moderne, aura contribué à* légitimer *ses principes et à la rétablir dans ses droits 96.*

En fait, Lévi-Strauss, par ses déclarations répétées, semble avoir toujours cherché à rapprocher la pensée mythique de la pensée scientifique moderne en la dissociant le plus possible des rites, des liturgies, des théologies, bref, de tout ce qui est pensée et pratiques religieuses. En démontant les mécanismes de l'esprit humain qui invente des explications mythiques du monde, de l'homme et de leurs origines, il avait laissé dans l'ombre les raisons qui poussent depuis des millénaires les hommes à les inventer, à les perpétuer, à en inventer de nouvelles, à les perpétuer de nouveau tout en ne parvenant jamais à se les attribuer. Grâce à Lévi-Strauss, aujourd'hui, on comprend beaucoup plus clairement comment les hommes inventent des mondes fantasmatiques et des explications contre-intuitives qui semblent venues d'ailleurs et qu'ils reçoivent comme autant d'« *évidences apodictiques* », mais on n'apprend rien sur les raisons qui poussent les hommes à dépasser par l'imagination ce qu'ils savent du monde où ils vivent et savent faire dans ce monde-là.

Lévi-Strauss a eu l'immense mérite de « *pousser l'investigation au-delà des bornes de la conscience* [97] ». Il faut aller plus loin encore, mais dans d'autres directions. D'une part, poursuivre avec les spécialistes de psychologie cognitive l'inventaire et l'analyse des opérations mentales impliquées dans la construction de ces univers contre-intuitifs. D'autre part, et surtout, faire progresser l'analyse des mythes dans leurs rapports avec le contenu des rapports sociaux des sociétés où on les a recueillis et celle de leurs transformations liées aux histoires particulières de ces sociétés, y compris sous l'impact des religions universelles – christianisme, islam, bouddhisme – et de leurs entreprises de conversion.

Or, de ce point de vue, il est essentiel de prendre conscience que, de 1962 (avec la publication du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée*

sauvage), jusqu'à 2004 (*Cahier de L'Herne*), si Lévi-Strauss a publié huit livres et des dizaines d'articles à l'étude de la pensée mythique, il n'a pas même consacré vingt pages à l'analyse du fait religieux et des liens entre mythes et religions.

En 1962, dans *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss déclare, à propos de lui-même, que « *nulle transcendance fût-ce sous forme larvée n'angoisse* [sa] *pensée* [98] », et insiste sur le fait qu'« *on ne soulignera jamais assez l'indigence de la pensée religieuse* [99] ». Pour ajouter ensuite que « *les rites et les croyances magiques sont autant l'expression d'*un acte de foi en une science *encore à naître* [100] », et enfin que « *la religion consiste en l'humanisation des lois naturelles et la magie une naturalisation des actions humaines* […]. *La notion de Surnature n'existe que pour une humanité qui s'attribue à elle-même des pouvoirs surnaturels et qui prête en retour à la nature les pouvoirs de sa superhumanité* [101] ».

Étonnant de parler d'« *indigence de la pensée religieuse* » après avoir, dans *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, analysé des dizaines de mythes et de rites australiens concernant des êtres surnaturels qui ont laissé derrière eux sur leurs itinéraires imaginaires des centaines de sites totémiques où les Aborigènes leur rendaient régulièrement un culte.

Moins étonnant de relire une décennie plus tard (1971), dans les toutes dernières pages des *Mythologiques*, que Lévi-Strauss est « *quelqu'un qu'aucune inquiétude religieuse n'a jamais effleuré* [102] ». Entre-temps, dans le compte rendu (1968) de son enseignement à l'École pratique des hautes études dans la chaire des « Religions comparées des peuples sans écriture », il insistait sur le fait qu'« *un aspect de notre tentative consiste à dépouiller les faits religieux de leur spécificité* [103] ». Et, dans le finale de *L'Homme nu*, il affirmait encore que « *le structuralisme se sent en mesure d'expliquer et de valider la place que le sentiment religieux a tenue et tient encore dans l'histoire de l'humanité* » parce que « *c'est lui qui a restitué sa place à la finalité et qui l'a rendue à nouveau respectable* [104] ».

Qu'est-ce alors que le sentiment religieux qu'éprouve « encore » l'humanité, pour Lévi-Strauss ?

> *C'est l'intuition confuse que la coupure entre le monde et l'esprit, la causalité et la finalité corresponde non à la réalité des choses, mais à une limite vers quoi tend une connaissance dont les moyens intellectuels et spirituels ne seront jamais commensurables à la taille et à l'essence de ses objets* [105].

Les religions, pour Lévi-Strauss, sont donc réduites à des sentiments, au domaine des émotions et des affects suscités par l'appréhension intellectuelle de l'idée qui reste « *confuse* » qu'il n'existerait pas de coupure réelle entre le monde et l'esprit, et que la connaissance de

l'univers échappera toujours à l'effort de connaissance des hommes. On n'est pas loin du Montaigne de l'« Apologie de Raymond Sebond », dont Lévi-Strauss fera d'ailleurs l'éloge dans *Histoire de Lynx*. Lévi-Strauss repousse alors « les religions » du côté non seulement des affects, mais des rites, des liturgies qui tentent vainement de « *refaire du continu avec du discontinu* », en multipliant les gestes, les paroles et en agitant des objets, « *tentative éperdue toujours vouée à l'échec* » [106]. Et de citer les travaux de Dumézil sur la religion romaine pour suggérer qu'aux mythes seraient seules rattachées les divinités majeures d'un panthéon et que les rites s'occuperaient de très nombreux dieux mineurs, mais c'est là solliciter la pensée de Dumézil. Cette allusion à Dumézil et aux Romains n'a pas eu de suite, puisque, nulle part dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss n'a analysé en détail les panthéons complexes des sociétés dont il avait sélectionné quelques mythes – Mandan, Hidatsa, Pawnee, Tacana, Warrau –, sans parler des panthéons des grandes civilisations amérindiennes exclus d'emblée, on l'a dit.

En fait, ce qui intéresse Lévi-Strauss, ce sont seulement les opérations de la pensée qui confèrent aux mythes une structure – et, à un autre niveau, un sens. Or, ce sens, précisément, entraîne ceux qui écoutent les mythes et qui y croient dans un monde surnaturel, fantasmatique, où tout se passe autrement que dans le monde dont les humains ont l'expérience. Les mythes sont ainsi reçus comme des vérités auxquelles on ne peut que croire et qui confèrent un sens – leur sens – à l'existence humaine. Ce sont des vérités existentielles. Mais cet aspect-là, Lévi-Strauss ne l'aborde pas.

Les mythes ne sont pas des produits de « *la pensée en tête à tête avec elle-même* [107] », comme il le répète à satiété. Ce sont des pensées qui doivent permettre aux hommes d'agir sur le monde qui les entoure et d'agir en même temps sur eux-mêmes et sur les autres. C'est précisément à ces besoins de comprendre pour agir que répondent les mythes et les rites. Et ce sont des ensembles particuliers de mythes et de rites qui constituent les différentes religions.

Pour les Aborigènes, les mythes racontent les itinéraires des êtres qui, au « Temps du Rêve », ont façonné les montagnes et les déserts de l'Australie et y ont multiplié les espèces, y compris les « esprits-enfants » dont certains, à chaque génération, vont se réincarner dans les hommes. Les textes védiques sont apparus un jour aux Sri, aux « Pères », qui les ont vus transcrits et écrits en sanskrit. Les sourates du Coran ont été directement transmises par Dieu à Mahomet, son prophète, qui les a alors prononcées à haute voix et que ses disciples ont ensuite recueillies et rédigé en arabe, etc.

Il n'est évidemment pas question de nier que, en inventant les multiples dieux des panthéons, en racontant leurs généalogies et leurs

destins et en leur attribuant une ou plusieurs fonctions qu'il est de leur responsabilité particulière d'assumer pour assurer la bonne marche de l'univers et de la société, l'esprit humain ne jouit pas du plaisir de produire et d'enrichir sans cesse ses mondes imaginaires. Mais les possibilités de « jeu » ne sont pas infinies. C'est Zeus ou Jupiter qui, en dernier ressort, doivent être les premiers des dieux. Et Zeus et Jupiter, s'ils exercent leur souveraineté dans le Ciel, sont également associés à l'exercice du pouvoir entre les humains sur la Terre. Jupiter était le *primus civis*, le premier des citoyens de Rome, et c'est à lui que les lois votées par le Sénat devaient être d'abord présentées, afin qu'elles fussent « par lui » agréées avant d'être appliquées [108]. Mythes et religions, depuis des millénaires, furent ainsi toujours associés à diverses formes de pouvoir – soit pour les légitimer, soit pour les contester.

En dissociant les mythes des rites, Lévi-Strauss a cru pouvoir réduire l'écart et les différences entre pensée mythique et pensée scientifique, mais au prix de négliger les religions. Il aura pensé qu'il suffirait de montrer qu'il n'y avait aucune origine transcendante des mythes (puisque ceux-ci étaient les produits des jeux combinatoires de l'esprit, qui est le même chez tous les humains) pour que le problème de la religion soit presque résolu. À tort, nous l'avons dit.

Un dernier point. Dans l'unique jugement critique que Lévi-Strauss aura porté sur la tradition judéo-chrétienne et le mythe d'Adam et Ève créés par Dieu, et chassés par lui du Paradis pour les punir d'avoir voulu dérober le fruit de l'arbre de la connaissance et devenir ainsi ses égaux, il écrit :

> *Malgré les nuages d'encre projetés par la tradition judéo-chrétienne pour la masquer, aucune situation ne paraît plus tragique, plus offensante pour le cœur et l'esprit, que celle d'une humanité qui coexiste avec d'autres espèces vivantes dont elles partagent les jouissances et avec lesquelles elle ne peut communiquer* [109].

S'agissant des Indiens d'Amérique, cette impossibilité de communiquer serait survenue au temps des mythes, et ce que ceux-ci racontent serait « *l'événement inaugural de la condition humaine et de l'infirmité de celle-ci* [110] ». Les Indiens d'Amérique auraient ainsi élaboré dans leurs mythes une vision philosophique de l'homme plus profonde que celle qu'allait développer l'Occident judéo-chrétien et que Rousseau aurait en partie pressentie. C'est parce que l'homme, selon Rousseau, se serait « *éprouvé primitivement identique à tous ses semblables, au nombre desquels il faut ranger les animaux, qu'il acquerra la capacité de se distinguer comme il les distingue* [111] ».

D'où la profession de foi de Lévi-Strauss en faveur d'un humanisme

bien ordonné, qui clôt *L'Origine des manières de table* :

> *En ce siècle où l'homme s'acharne à détruire d'innombrables formes vivantes après tant de sociétés dont la richesse et la diversité constituaient de temps immémorial le plus clair de son patrimoine, jamais il n'a été plus nécessaire de dire, comme font les mythes, qu'un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres êtres avant l'amour-propre* 112.

En épousant cette leçon philosophique qu'il prête aux Indiens, Lévi-Strauss non seulement prend ses distances vis-à-vis de celles des philosophies occidentales qui postulent une discontinuité radicale entre l'homme et les autres espèces vivantes 113, mais il critique l'humanité de son temps – celle de l'époque du capitalisme, mot qu'il ne prononce pas –, qui se comporte en prédatrice des ressources de la nature et qui a fait disparaître sous sa domination et par ses violences des centaines de sociétés « traditionnelles » 114.

1. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 254.
2. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 85.
3. *Ibid.*, p. 103, 114.
4. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 186.
5. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 133.
6. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 145.
7. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 503.
8. *Ibid.*, p. 323.
9. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 101.
10. *Ibid.*, p. 196.
11. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 155.
12. *Ibid.*, p. 119-122. M29 : mythe sherenté ; M30 : mythe chamacoco ; M31 : mythe toba-pilaga ; M32 : mythe matako.
13. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 184.
14. Lévi-Strauss distingue les transformations par inversion, symétrie, anti-symétrie, contrariété, contradiction, valeurs relatives, procédés méta-linguistiques, qui sont relativement faciles à identifier et deux autres types de transformations de nature plus complexe : les transformations racémiques et les transformations putiphar. Une

transformation racémique (terme emprunté à la chimie) est une transformation qui consolide deux groupes de mythes en un seul mais neutralise leur opposition (cf. *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 94, 101) : par exemple, un mythe yana (M546) « *consolide* » le mythe du Dénicheur d'oiseaux et celui de Dame Plongeon mais en les inversant sur un axe différent de celui où se situait leur opposition (*ibid.*, p. 94). D'un autre côté, le mythe 661 est la transformation putiphar du mythe du Dénicheur d'oiseaux du fait que, au lieu que l'aîné de deux hommes cherche à séduire l'épouse ou les épouses de son cadet, c'est la femme de l'aîné, père ou frère, qui cherche à séduire le cadet (*ibid.*, p. 305). Et le mythe 762 inverse à son tour la transformation putiphar (*ibid.*, p. 456).

15. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 137.

16. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 140. Rappelons que les oppositions ne sont pas toujours binaires. Des oppositions plus complexes existent – ternaires, quaternaires, etc. Les oppositions binaires sont en fait « *le plus petit commun dénominateur des valeurs changeantes que prennent la comparaison et l'analogie* ». *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 249.

17. *Id.*, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 140.

18. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 15.

19. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 114.

20. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 581 ; *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 305.

21. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 242.

22. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 158. « *En enrôlant le Soleil et la Lune comme passagers, la pirogue leur impose un écartement immuable. Le voyage transporte cet étalon de mesure le long d'un trajet dont la pirogue parcourt successivement les points. D'où la sommation des valeurs inversement proportionnelles que prennent au cours du voyage le proche et le lointain.* »

23. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 158-160.

24. « *Un mythe est un schème codé en images.* » *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 58.

25. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 491. Les déductions empiriques sont des « *interprétations anthropomorphiques* » de la nature. Cf. *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 180.

26. *Id.*, *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 197.

27. « *L'état dernier d'une transformation mythique présente une double torsion* », in *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 179. Cf. aussi « De Grées ou de force ? », *L'Homme*, n° 163, 2002.

28. Tel le fantasme des fleuves qui, à l'origine, coulaient dans les deux sens en même temps. *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 130.

29. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 498.

30. « La structure des mythes », in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 252-253. Cf. *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 212 ; *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 334 ; *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 482. « *La formule canonique permet de représenter toute transformation mythique* », *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 79.

31. « *La pensée scientifique travaille avec des concepts, la pensée mythique avec des*

significations », *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 290.

32. « *Les matériaux empiriques sont l'instrument non l'objet de la signification* », *Mythologiques*, I, p. 347.

33. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 171. « *Sur le plan des mythes, la connexion négative, empiriquement attestée entre les loutres et l'ordure, est prise en charge par une combinatoire qui opère de façon souveraine et qui use du droit de commuter autrement les termes d'un système d'oppositions dont* l'expérience avère un seul état *parmi d'autres que la pensée mythique s'accorde le privilège de créer.* » Nous soulignons.

34. « De la possibilité mythique à l'existence sociale », in *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 236.

35. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 33. Ce sont des objets absolus « *parce qu'on ne peut rien leur soustraire ou leur ajouter* ».

36. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 313.

37. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 305.

38. L'analyse structurale aboutit à recomposer les mythes sous forme d'une « *matrice de significations rangées en lignes et en colonnes* » (chaîne syntagmatique et colonnes de paradigmes), dit encore Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 346.

39. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 305.

40. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 562.

41. *Ibid.*, p. 33.

42. *Ibid.*

43. *Id.*, *Mythologiques*, I, p. 155.

44. *Ibid.*, p. 181.

45. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 563.

46. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 407. Nous soulignons.

47. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 401.

48. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 133. Nous soulignons.

49. *Ibid.*, p. 614. Nous soulignons.

50. À plusieurs reprises, d'un volume des *Mythologiques* à l'autre, Lévi-Strauss déclare qu'il laisse à d'autres le soin d'explorer plus en détail tel ou tel groupe de mythes ou tel ou tel thème (les mythes de la tête qui roule, par exemple).

51. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 560-561, 573. « *Structuralisme-fiction qu'on a vu fleurir dans le monde philosophico-littéraire.* » Voir aussi, dans *De près et de loin* : « *Je m'étais reconnu dans le structuralisme tel que le pratiquaient les linguistes*. […] *Saussure, Troubetzkoy, Jakobson, Benveniste… Mais la vogue qu'a connue le structuralisme impliquait toutes sortes de conséquences fâcheuses. Le terme a été galvaudé, on en a fait des applications*

illégitimes, parfois même ridicules » (p. 101). Didier Eribon : « *Dans les années soixante et soixante-dix, on parlait du structuralisme comme d'un phénomène global et on déclinait toujours une liste de noms : Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Barthes* » ; Lévi-Strauss : « *Cela m'agace toujours car* cet amalgame est sans fondement. *Je ne vois pas ce qu'il y a de commun entre les noms que vous citez. Ou plutôt je le vois : ce sont des faux-semblants* » (p. 105). Nous soulignons.

52. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 614.

53. *Ibid.*, p. 559.

54. *Ibid.*

55. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 20. Souligné par Lévi-Strauss.

56. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 563 et 562. « *Volontairement en retrait pour laisser le champ libre à ce discours anonyme, le Sujet ne renonce pas à en prendre conscience ou* plutôt à ce qu'il prenne conscience à travers lui » (p. 562). Nous soulignons.

57. *Ibid.*, p. 565.

58. *Ibid.*, p. 563. Souligné par Lévi-Strauss.

59. *Ibid.*, p. 561.

60. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 19. Cf. P. Ricœur : « Symbole et temporalité », *Archivio di Filosofia*, n° 1-2, Rome, 1963, p. 9, 10, 24.

61. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 18.

62. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 614.

63. *Ibid.*, p. 605.

64. *Ibid.*, p. 506.

65. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 35. « *C'est la pensée structurale qui défend aujourd'hui les couleurs du matérialisme* […]. *Il suffit que le structuralisme trouve sur son chemin un idéalisme et un formalisme véritables pour que sa propre inspiration déterministe et réaliste se manifeste au grand jour.* » Cf. aussi la critique de Propp, in *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 153, 167.

66. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 610.

67. *Ibid.*, p. 616. « *Au contraire d'une philosophie* [Sartre] *qui confine la dialectique à l'histoire humaine et l'interdit de séjour dans l'ordre naturel, le structuralisme admet volontiers que les idées qu'il formule en termes psychologiques puissent n'être que des approximations tâtonnantes de vérités organiques et même physiques.* » Mais à l'opposé d'une dialectique de la nature où chaque niveau supérieur de complexité contiendrait les niveaux inférieurs et les intégrerait en y ajoutant quelque chose d'irréductible, Lévi-Strauss décrit le mouvement inverse de réduction des niveaux de complexité aux premiers étages de la nature organique et même physique.

68. *Ibid.*, p. 570.

69.

Id., *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 14. « *En voulant imiter le mouvement spontané de la pensée mythique notre entreprise a dû se plier à ses exigences et respecter son rythme. Ainsi ce livre sur les mythes est-il, à sa façon, un mythe.* »

70. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 619. Nous soulignons.

71. *Ibid.*, p. 612. Cf. déjà dans *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 323 : « *Il incombe aux sciences exactes et naturelles de réintégrer la Nature dans la Culture et finalement la Vie dans l'ensemble de ces conditions physico-chimiques.* »

72. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 347.

73. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 619.

74. *Id.*, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 255. Nous soulignons.

75. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 569.

76. *Lévi-Strauss*, numéro cité, p. 40-42. Nous soulignons. Voir aussi *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 11 : « *Entre le savant qui accède par le calcul à une réalité inimaginable et le public avide de saisir quelque chose de cette réalité dont l'évidence mathématique dément toutes les données de l'intuition sensible, la pensée mythique redevient un intercesseur, seul moyen pour les physiciens de communiquer avec les non-physiciens.* »

77. Cf. M. Godelier, « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », *Annales*, 26e année, n° 3-4, 1971, p. 541.

78. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 388.

79. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 246.

80. *Ibid.*, p. 22.

81. *Ibid.*, p. 247.

82. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 569.

83. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 406.

84. *Ibid.*, p. 407.

85. *Id.*, *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 388.

86. Par exemple, dans *La Potière jalouse*, à propos de l'Engoulevent chargé de représenter la fonction « jalousie » des femmes, Lévi-Strauss souligne que la « *déduction empirique* » qui a attribué cette fonction à cet oiseau « *relève d'une interprétation anthropomorphique de l'anatomie et des mœurs de l'oiseau* » (p. 80).

87. Relisons le récit de la Genèse dans la Bible, de la vie d'Adam et Ève au Paradis, de Satan, l'archange déchu, etc.

88. Cf. F. H. Damon et M. S. Mosko (dir.), *On the Order of Chaos*, *op. cit.* Cf. R. Wagner, « The Practical Person », *in* M. Godelier et M. Strathern, *Big Man and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, University of Cambridge Press, 1991, p. 159-173.

89. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 290.

90. *Ibid.*, p. 291.

91. *Id.*, *Le Cru et le Cuit*, *op. cit.*, p. 345.

92. M. Granet, *La Pensée chinoise*, *op. cit.*

93. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 157 et 194.

94. C. Lévi-Strauss, *La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 255.

95. *Id.*, *La Pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 356.

96. *Ibid.*, p. 357.

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*, p. 308.

99. *Ibid.*, p. 127.

100. *Ibid.*, p. 19. Nous soulignons.

101. *Ibid.*, p. 292.

102. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 615.

103. *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 84. Voir aussi *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 571 : « *À moi aussi, sans doute, le domaine de la vie religieuse apparaît comme un prodigieux réservoir de représentations que la recherche objective est loin d'avoir épuisé ; mais ce sont des représentations comme les autres et l'esprit dans lequel j'aborde l'étude des faits religieux suppose qu'on leur refuse toute spécificité.* »

104. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 615.

105. *Ibid.*

106. *Ibid.*, p. 603. « *Le rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie.* »

107. Lévi-Strauss défend contre les critiques sa « *conception d'un entendement menant une activité autonome et asservie d'abord à elle-même* ». *Ibid.*, p. 613.

108. G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966 ; J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

109. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 193.

110. *Ibid.*

111. C. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 145.

112.

Id., *Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 422. Voir l'un des derniers articles de Lévi-Strauss : « Le "Sentiment de la Nature", un besoin fondamental », *Ethnies*, n° 29-30, 2003, p. 88-94.

113.

Pour cette raison, on a écrit que cette thèse convergeait avec celles du bouddhisme. Voir *L'Autre Face de la Lune*, Paris, Seuil, 2011, p. 49-56 : différences majeures entre pensées orientale et occidentale. Le refus du sujet, le refus du discours, du *logos*.

114.

D'où l'article de Lévi-Strauss sur la notion de « productivité », in *Études rurales* (2001), repris dans *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 75-83.

Un bilan

À la différence de l'étude des systèmes de parenté qui, en France, n'avait connu pendant la première moitié du XXe siècle aucun développement important depuis Durkheim, celle des mythes et des systèmes religieux avait enregistré plusieurs avancées avec Marcel Mauss, Robert Hertz, Marcel Granet, Louis Gernet et Georges Dumézil [1].

Mauss s'était interrogé, avec Durkheim, sur la nature des systèmes classificatoires de certains peuples dits primitifs, et cela, un demi-siècle avant que Lévi-Strauss reprenne le travail et pousse beaucoup plus loin l'analyse, dans *Le Totémisme aujourd'hui*. Mauss voyait également dans les mythes et les catégories mentales qu'ils impliquaient le moyen pour ces sociétés d'organiser leur expérience du monde à tous les niveaux que nous distinguons aujourd'hui, activités économiques, religieuses, artistiques, etc. Granet [2], dans deux de ses livres, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926) et *La Pensée chinoise* (1934), s'était efforcé, de son côté, de reconstituer, à travers l'étude des légendes et des mythes, l'univers mental de la Chine ancienne tel qu'il s'était structuré à partir de l'opposition dynamique des principes-réalités du *Yin* et du *Yang*. Moins connue du grand public, l'œuvre de Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* [3], analysait minutieusement la transformation de termes présents dans les mythes – tels *Diké*, *Hubris* (la Justice, la Démesure) – en notions juridiques associées à de nouvelles institutions créées pour juger les crimes et les délits, mais aussi les offenses faites aux dieux de la Cité. Comme Mauss, il insistait sur le fait que la pensée mythique et religieuse était présente dans toutes les activités des anciens Grecs.

Dumézil, pour la première fois, avait mis au jour une structure idéologique fondamentale qui donne un sens aux récits mythiques et aux panthéons des dieux de nombreux peuples pratiquant une des langues indo-européennes. Cette structure déterminait, par référence à trois fonctions hiérarchisées – la souveraineté, la force et la fécondité –, la place des dieux et des déesses au sein des panthéons des religions indo-européennes. Dumézil avait également montré que ces représentations étaient autant de moyens de penser l'univers et la société, sans nécessairement correspondre aux structures sociales et politiques réelles des sociétés indo-européennes en question.

Mais avec Lévi-Strauss, l'analyse des mythes et de la pensée mythique allait faire un bond en avant considérable. Par rapport à ses

prédécesseurs, de Mauss à Dumézil, les travaux de Lévi-Strauss vont en effet marquer, comme l'a souligné Jean-Pierre Vernant [4], une continuité, une coupure et un nouveau point de départ.

La continuité avec Mauss et Durkheim est manifeste dans *La Pensée sauvage*. Avec Dumézil, elle fut réaffirmée à plusieurs reprises par Lévi-Strauss, lui-même, dès l'article de 1955, « The Structural Study of Myth » [5], et encore en 2001 dans la dernière édition de *De près et de loin* [6]. Lévi-Strauss a puisé, en effet, dans l'œuvre de Dumézil la preuve que « *la méthode historique n'est nullement incompatible avec une attitude structurale* », en se référant à l'un de ses ouvrages, *L'Héritage indo-européen à Rome* (1949). Et *Loki*, du même auteur, avait déjà brillamment démontré que c'était bien le même « *personnage jusqu'alors énigmatique* » dont parlaient des documents provenant de l'Islande, de l'Irlande, du Caucase et de l'Inde, et que Dumézil avait pu « *mettre en corrélation son rôle et ses manifestations avec certains traits spécifiques de l'organisation sociale des populations étudiées* [7] ». Lévi-Strauss dira à nouveau sa dette à l'endroit de Dumézil dans le discours qu'il prononcera des années plus tard, à l'occasion de la réception de Dumézil à l'Académie française.

La coupure fut induite par le recours systématique à deux notions nouvelles : la structure et la transformation. On cite toujours la première en oubliant souvent la seconde, qui n'était pas issue de la même source. La notion de structure, on le sait, avait été empruntée à la linguistique structurale inaugurée par Saussure et développée par Troubetzkoy et Jakobson, dont Lévi-Strauss était devenu l'ami à New York. Cette notion signifiait d'abord que « *les éléments constitutifs d'un système n'ont pas de signification intrinsèque : elle résulte de leur position* », mais aussi que, pour comprendre la signification profonde d'un récit, il faut en isoler les paradigmes qui sous-entendent la chaîne syntagmatique du récit. Dans ces conditions, Lévi-Strauss avait pris rapidement conscience que « *la structure ne se réduit pas au système : ensemble composé d'éléments et des relations qui les unissent. Pour qu'on puisse parler de structure, il faut qu'entre les éléments et les relations de plusieurs ensembles apparaissent des rapports invariants, tels qu'on puisse passer d'un ensemble à l'autre au moyen d'une transformation* [8] ». En fait, très vite, la notion de transformation lui apparut comme « *inhérente à l'analyse structurale* [9] ». Or, cette notion, il ne l'avait pas empruntée aux logiciens mais au biologiste et mathématicien écossais D'Arcy Wentworth Thompson qui, dit-il, a joué pour lui « *un rôle décisif* ». Thompson avait, en effet, montré qu'en faisant varier les points géométriques dessinant les contours des représentations d'animaux et de végétaux d'espèces différentes appartenant à un même genre, on pouvait engendrer, à partir de ces variations géométriques, toutes les

formes des différents représentants de la même espèce [10]. Pour Lévi-Strauss, ce fut une « *illumination* ». Ensuite, il découvrit que cette approche avait déjà inspiré Goethe dans son traité de botanique, et avant lui Albrecht Dürer dans son *Traité de la proportion du corps humain*. En fait, Lévi-Strauss aurait pu également trouver dans *Le Capital* de Marx la notion de transformation à l'œuvre, pour décrire le mouvement par lequel des rapports nouveaux se substituent à des rapports anciens tout en se greffant sur d'autres rapports anciens dont ils transforment la fonction et l'importance [11].

C'est armé de ces deux notions désormais associées l'une à l'autre que Lévi-Strauss a donc entrepris l'analyse de plusieurs milliers de mythes issus des Indiens d'Amérique du Sud comme du Nord. Et la moisson de résultats scientifiques est considérable, nous en avons fait l'inventaire. D'abord la mise en évidence, au sein des mythes, d'une armature logique faite de rapports d'opposition (binaire ou autres), de l'usage de codes différents pour émettre les messages et la recension de ces codes. Il faut y ajouter la définition des unités constitutives des mythes, les mythèmes, comme paquets de rapports différentiels, et celle de leur mise en œuvre par des schèmes qui ont une double fonction, logique et sémantique. À cela s'ajoute le principe méthodologique que tout, dans un mythe, a une signification et une fonction, qu'un mythe ne se discute pas et que son analyse doit être exhaustive.

Mythèmes et schèmes identiques ou opposés, une fois identifiés par l'analyste, se retrouvaient dans des sociétés différentes et souvent très distantes de celles où les mythes avaient permis de les identifier. Lévi-Strauss a ainsi démontré l'existence d'un univers culturel partagé par des centaines de sociétés tribales d'Amérique du Nord et du Sud, et cela bien que n'appartenant pas à un même groupe linguistique, comme les sociétés appartenant à la famille des langues indo-européennes. Puis en confrontant toutes les variantes des mythes aux données concernant l'organisation sociale et religieuse, l'infrastructure techno-économique, la faune, la flore, la nature qu'exploitaient ces sociétés, Lévi-Strauss est parvenu à expliquer les diverses significations que prennent les mythèmes et les schèmes en liaison avec ces variations. Le jeu des transformations s'expliquait sans qu'il existât une correspondance mécanique entre mythes et structures socio-économiques.

Les mythèmes et les schèmes ne sont donc pas des archétypes universels qui mettraient chacun de nous en liaison intime, par-delà tout concept, avec le secret des choses, le mystère de l'être, le numineux, etc. Il s'agit de matériaux et d'instruments de représentations contre-intuitives du monde qui ont valeur et force de vérités. Lévi-Strauss a mis en évidence et démontré la logique des

transformations analogiques qui construisent ces univers contre-intuitifs d'une évidence apodictique. Et cette transmutation de données de l'expérience en un mixte de réel et d'imaginaire à fonction de symbole, Lévi-Strauss l'a intuitivement exprimée dans une formule aux allures mathématiques qu'il a baptisée « *formule canonique* » des mythes. Nous avons essayé d'en montrer l'intérêt et l'importance.

Bref, c'est parce que Lévi-Strauss a procédé pour les mythes comme il l'avait fait pour les structures de la parenté : rechercher les opérations de la pensée qui se trouvent impliquées dans la production de rapports et de faits sociaux (formules de mariage, mythes et rites, etc.) et rester au plus près des données ethnographiques et historiques, qu'il a fait faire un bond en avant immense à l'étude et à la compréhension de certains aspects fondamentaux de la vie des hommes.

L'entreprise et ses résultats ont aussi leurs limites, et tenter de les dépasser revient à se conformer au vœu de Lévi-Strauss lui-même. Cependant, après lui les choses ne seront plus jamais comme avant et l'on continuera à avancer grâce à lui. Citons à nouveau quelques questions critiques que nous avons formulées dans les pages précédentes [12] et qui devraient constituer autant de points de départ à de futures recherches.

– Réexaminer et repenser les rapports entre mythes et rites. Tout en reconnaissant leurs différences, ne pas les penser comme une manifestation de l'opposition entre le penser et le vivre, mais comme l'expression de la différence et le lien entre le penser et l'agir, sur le monde et sur soi, à partir de représentations fantasmatiques du monde et de soi.

– Réexaminer et repenser les rapports entre contenu patent explicite des mythes et contenu latent, leur champ sémantique, une fois comprises la nature et la fonction des mythèmes et des schèmes qui organisent le discours des mythes. Ne pas opposer de façon tranchée discours patent et discours latent, mais les entendre comme deux discours auxquels s'attachent différents degrés de conscience et d'inconscient.

– Réanalyser les mythèmes et les schèmes à partir du champ sémantique des langues dans lesquelles les mythes ont été recueillis, et pas seulement à partir des traductions des mythes dans telle langue européenne.

– Reconstituer, dans la mesure du possible, les variations au cours des siècles des mythes et rechercher les liens que ces variations ont pu avoir avec les transformations que les sociétés en question ont pu connaître. Confronter, comme l'a fait Vernant pour la *Théogonie* et *Les Travaux et les Jours d'Hésiode*, les variations historiques et les variantes

des mêmes mythes présentes dans plusieurs sociétés.

– Poursuivre, avec la collaboration de spécialistes des sciences cognitives et de logiciens, spécialistes en logiques de transformations analogiques entre des termes qui s'impliquent tout en s'opposant et peuvent même s'englober mutuellement, l'analyse des opérations de l'esprit qui engendrent des univers contre-intuitifs dotés d'une valeur de vérité [13]. Car la rationalité présente dans les mythes ne fait pas d'eux des manifestations de la connaissance scientifique ni des anticipations de certaines découvertes récentes. Certes, après Lévi-Strauss, les mythes ne peuvent plus être considérés comme le fruit de formes de pensée « pré-logique ». La preuve est faite – selon les mots superbes de Lévi-Strauss – que « *rien n'est trop abstrait pour être primitif* [14] ». On ne saurait dire, pour autant, comme il le réaffirme pourtant à plusieurs reprises, que les mythes sont le produit de l'esprit humain quand celui-ci se retrouve « *seul en tête à tête avec lui-même* [15] ». Jamais l'esprit humain n'est seul en tête à tête avec lui-même. Le monde – un monde – existe toujours avant que les humains naissent et se mettent à penser. L'esprit n'est pas non plus « *une chose parmi les choses* [16] », et le monde – quel qu'il soit – au sein duquel chaque humain naît et se met à vivre n'est jamais un espace où tous les événements qui y surviennent et s'y succèdent relèvent de « *la pure contingence* ».

Nous l'avons dit, nous n'adhérons pas à ces thèses et nous nous en sommes expliqué. Il faut maintenant aller plus loin.

1. Nous reprenons les étapes retracées par Jean-Pierre Vernant dans *Raisons du mythe*, II, *Le mythe aujourd'hui*, *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, t. 1, p. 790-803.

2. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, PUF, 1926. Travaux de *L'Année sociologique*, Paris, PUF, 1959 ; *La Pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre, 1934 ; Albin Michel, 1988.

3. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce, étude sémantique* [1917], Albin Michel, 2001.

4. Jean-Pierre Vernant a lui-même consacré plusieurs livres à la mythologie et à la religion des Grecs : *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965) ; *Mythe et société en Grèce ancienne* (1974) ; *Mythe et religion en Grèce ancienne* (1990) ; *Mythe et tragédies en Grèce ancienne* (avec Pierre Vidal-Naquet), 2 tomes (1972, 1986). Jean-Pierre Vernant, dans une interview à *L'Âne*, déclarait à Judith Miller : « Constatant que nos catégories ne collent pas avec celles du monde grec, je me suis aperçu que le religieux est présent à tous les niveaux et sur tous les plans des activités intellectuelles et des réalités sociales de ce monde […]. Le travail agricole est inséré dans une conception où des divinités interviennent. L'acte de l'agriculture est en même temps technique et religieux, celui de l'artisan aussi mais autrement. » *L'Âne*, janvier-mars, 1987, p. 25.

5. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 228, 319, 349.

6.

C. Lévi Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 183 : « *Je n'ai pas besoin de vous dire tout ce que je dois à l'œuvre de Dumézil. J'y ai puisé des leçons et des encouragement.* » Voir également la réponse de Claude Lévi-Strauss au discours de réception de Georges Dumézil à l'Académie française, 14 juin 1979.

7. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 349.

8. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 159.

9. *Ibid.*

10. Cf. *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 606, reproduction d'une page de transformations zoologiques de D'Arcy Thompson.

11. M. Godelier, « Les structures de la méthode du *Capital* », I, II, III, *Économie et Politique*, n ° 70, 71, 80 (1960, 1961).

12. Il faudrait également réexaminer les mythologies des peuples de chasseurs-cueilleurs-pêcheurs de Sibérie et d'Afrique pour voir comment ils pensaient les rapports des humains et des animaux et plantes sauvages. Il existe en effet plusieurs façons de se représenter le rapport et éventuellement le passage entre nature et culture. La manière de penser ce rapport et ce passage qui est celle des mythes des Amérindiens est l'une des manières possibles de les représenter. Philippe Descola a montré dans *Par-delà Nature et Culture* que l'on pouvait distinguer au moins quatre façons de se représenter les rapports entre nature et culture.

13. Polysémie et ambiguïté sont des propriétés des valeurs symboliques attachées aux êtres imaginaires des mythes. Cf. *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 156.

14. *Ibid.*, p. 401.

15. « *Contre cette conception d'un entendement menant une activité autonome et asservie d'abord à elle-même, s'insurgent tous ceux qui s'imaginent qu'un étalage de bons sentiments peut tenir lieu de recherche de la vérité.* » *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 612.

16. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 18 : « *L'esprit en tête à tête avec lui-même manifeste sa nature de chose parmi les choses.* »

En guise de conclusion

Nous l'avions dit en ouverture à ce livre, nous avons délibérément fait l'impasse sur certains aspects de l'œuvre. Nous n'avons rien dit, par exemple, des développements très riches que Lévi-Strauss a consacrés, dans les *Mythologiques*, aux rapports entre mythe et musique. Nous n'avons pas relevé le fait que, dans le premier volume des *Mythologiques*, il avait donné pour titres aux diverses parties de son livre : « Sonate des Bonnes Manières » ; « Symphonie brève » ; « Fugue des Cinq Sens » ; « Cantate de la Sarigue » ; « Double canon renversé » ; « Toccata et Fugue » ; « Symphonie rustique en trois mouvements », etc. Nous avons laissé de côté les six pages du finale du dernier volume des *Mythologiques* consacrées au *Boléro* de Ravel et à l'analyse des « principes binaire et ternaire » qui en scandent le mouvement. C'est que les rapports de Lévi-Strauss avec la musique ont fait l'objet d'un excellent ouvrage de Jean-Jacques Nattiez, un musicologue qui a plusieurs fois interviewé Lévi-Strauss et publié en 2008 son *Lévi-Strauss musicien* [1], où il concluait notamment que l'homologie que Lévi-Strauss prétendait avoir établie entre musique savante occidentale et mythe n'était pas fondée.

Par ailleurs, quand en 1987 Olivier Revault d'Allonnes et Marc Jimenez l'interrogeaient sur l'effet que lui faisaient les musiques africaine ou mélanésienne, liées intimement à certains rites et à certains mythes, Lévi-Strauss eut cette réponse étonnante :

> *Je suis tout à fait incapable de pénétrer ce qu'est cette musique, les raisons pour lesquelles elle me plaît ou me déplaît. Nous appelons cela musique parce qu'il n'y a pas de meilleur terme dans la langue. Disons que c'est ce qui ressemblerait le plus à ce que nous nommons musique, sans l'être vraiment* [2].

Appréciant les musiques africaine, mélanésienne, la musique sacrée de l'Inde, mais n'étant pas musicologue nous-même, nous ne saurions porter de jugement sérieux. Sauf à dire que s'il fallait être musicien, et en plus admirateur de la *Tétralogie* de Richard Wagner, pour comprendre les mythes en général et les *Mythologiques* en particulier, le nombre de celles et de ceux qui auraient accès à la tétralogie de Lévi-Strauss serait fort réduit…

Nous ne discuterons pas non plus le fait que Lévi-Strauss n'aimait pas la peinture de Picasso et lui préférait celle de Poussin [3], ni le fait qu'il détestait la musique sérielle, encore moins le fait qu'il considérait le roman comme une forme affaiblie de mythe et le roman-feuilleton comme la forme la plus affaiblie du roman. Tous ces jugements

n'étaient évidemment pas fondés sur les principes fondamentaux de l'analyse structurale.

Pour autant, il nous a paru intéressant de relever, éparpillées dans les œuvres ou dans les multiples interviews qu'il a données, certaines affirmations qui sont autant d'expressions de la subjectivité de Claude Lévi-Strauss. Difficile d'expliquer pourquoi, par exemple, commentant des mythes dans lesquels certains Indiens disent les raisons pour lesquelles ils préfèrent les femmes à peau sombre, Lévi-Strauss ajoute : « […] *d'où l'attrait souvent perfide des blondes, préposées comme on sait à la destruction des ménages* [4] ». D'où sort ce « *comme on sait* » ? Et combien de femmes indiennes étaient blondes en Amérique précolombienne ? De même, comment comprendre qu'après nous avoir expliqué dans le dernier chapitre de *L'Origine des manières de table,* intitulé « La morale des mythes », que la morale des Indiens est supérieure à celle des Occidentaux (qu'il identifie à la thèse de Sartre « L'enfer c'est les autres » parce que les Indiens pensent que « L'enfer c'est nous-même »), Lévi-Strauss insiste en affirmant que la leçon de (quelques) mythes amérindiens à propos de la femme et de son sexe manifeste une quelconque supériorité morale et sociale ? « *Retirez la maternité de la féminité, reste la puanteur* », disent les mythes [5]. C'est pourquoi, dans les mythes, la sarigue et le renard symbolisent la femme, la sarigue pour son lait nourricier abondant et pour sa puanteur, le renard pour sa ruse et sa perfidie [6]. Bien entendu, il n'est pas question pour nous de prétendre retourner l'argument et d'affirmer la supériorité de « la morale » et des principes éthiques des Occidentaux sur « la morale » (il en existait probablement plusieurs) des Amérindiens vivant dans des sociétés plus « authentiques ». Demeure l'énigme.

D'innombrables mythes, relève Lévi-Strauss, légitiment les prérogatives et privilèges que les hommes se sont adjugés et les incapacités dont les femmes ont été frappées. C'est comme si, commente Lévi-Strauss, « *en subordonnant un sexe à l'autre (dans une submission mystique des femmes à leur empire), les hommes avaient tracé l'épure des solutions réelles mais encore inconcevables ou impraticables pour eux, qui consistent, tel l'esclavage, dans l'assujettissement d'hommes à la domination d'autres hommes* [7] ».

Il est certes aujourd'hui communément reconnu que la domination des hommes sur les femmes est un fait qui a précédé de beaucoup l'institution des rapports de castes, de classes ou autres formes de servitude dans plusieurs parties du monde. Mais deux remarques critiques s'imposent à la lecture de cette citation. La submission des femmes aux hommes n'est pas seulement « mystique », autrement dit idéologique et rituelle. Pour nous qui l'avons observée au sein d'une société tribale de Nouvelle-Guinée où n'existait aucun rapport de caste

ni de classe, la violence exercée sur les femmes n'était pas seulement mystique, elle était physique (violences corporelles), psychologique (insultes, dénigrement, mépris), politique et religieuse.

Par ailleurs, l'esclavage, le servage et autres formes d'assujettissement de l'homme par l'homme ne furent certainement pas inventés, comme l'affirme Lévi-Strauss, comme autant de « *solutions réelles* » aux « *problèmes que pose le nombre à la vie en société* » [8]. Pour prendre un exemple concret, ce n'est évidemment pas sous l'effet de la croissance démographique des populations à l'époque védique, au cours des deux derniers millénaires précédant notre ère, que fut inventée et mise en œuvre la division de la population en castes hiérarchisées et dominées par l'autorité et le pouvoir des prêtres (Brahmanes) et des guerriers (Kshatrya).

Écrire par ailleurs, comme le fait Lévi-Strauss, que les sociétés de chasseurs-cueilleurs-pêcheurs seraient des sociétés plus « *authentiques* » que les sociétés hiérarchisées en castes ou classes dominantes et dominées parce qu'elles reposeraient sur des rapports personnels autorisés par leur petite taille laisse penser qu'il n'a sans doute pas vécu assez longtemps dans une société tribale ou même dans un village français pour y constater la virulence des rivalités, des conflits d'intérêt (pouvant aller jusqu'au meurtre) à propos de la terre, des femmes, du bétail, de l'héritage, etc., et cela même lorsque la propriété des terres est collective au sein d'un lignage ou d'un clan.

Si l'expansion démographique avait été le premier problème à résoudre par l'humanité, les malheurs de celle-ci auraient commencé dès le néolithique pour devenir incontrôlables aujourd'hui. À plusieurs reprises, Lévi-Strauss en suggère l'idée, par exemple lorsqu'il traite de l'invention de l'agriculture [9], ainsi que de celle de l'écriture [10]. Depuis *Tristes Tropiques*, et de plus en plus jusqu'à sa mort un demi-siècle plus tard, Lévi-Strauss a adopté la posture du sage dispensant des leçons à ses contemporains (surtout occidentaux, car pour lui le salut de l'humanité, s'il en était un, ne pouvait provenir que de l'Orient). C'est ainsi que, sur fond de scepticisme, de pessimisme et de cette misanthropie radicale qui n'avait certainement pas pour seule source (et seule raison) son empathie pour les souffrances, les massacres et les destructions subies par les petites sociétés indiennes d'Amazonie qu'il avait visitées dans sa jeunesse, Lévi-Strauss proclame et la fin de la suprématie de l'Occident et la disparition totale de l'humanité lors de la disparition de notre planète dans quelques milliards d'années.

En 1986, devant un public japonais qui dut s'en réjouir, Lévi-Strauss constate que « *la civilisation de type occidental ne trouve plus dans son propre fonds de quoi se régénérer et prendre un nouvel essor* », et il abjure « *les peuples parvenus à l'indépendance de ne pas continuer à la prôner* » [11]. Cela, alors que le système économique inventé en

Occident, le capitalisme, impose à toutes les nations et à tous les peuples de se soumettre aux lois de la concurrence et de la recherche du profit, ce qui n'est pas propre à pérenniser les traditions. Et Lévi-Strauss de réitérer cette vieille conviction que « *cette espèce d'impuissance de l'homme devant lui-même tient, dans une très large mesure, à l'énorme expansion démographique des sociétés modernes* [12] ».

Et, en 1988, à l'occasion de ses entretiens avec Didier Eribon, Lévi-Strauss double sa critique de la mauvaise conduite de l'humanité de l'annonce de la déflagration cosmique qui, en tout état de cause, l'anéantira et devrait l'inciter à prendre conscience du caractère dérisoire de son existence et en rabattre sur ses prétentions.

> *Je l'ai souvent dit. Si l'on veut rendre à un humanisme modéré ses chances, il faut que l'homme tempère sa gloriole et se convainque que son passage sur la terre, qui, de toute façon, connaîtra un terme, ne lui confère pas tous les droits* [13].

Nous ne pouvons évidemment que souscrire à cette conclusion. Déjà, dans le finale de *L'Homme nu*, Lévi-Strauss invitait l'homme à « *garder surtout courage sans que jamais le quitte la certitude qu'avec sa disparition inéluctable de la surface d'une planète, elle aussi vouée à la mort, ses labeurs, ses espoirs et ses œuvres deviendraient comme s'ils n'avaient jamais existé* [14] ».

Et de fait, le dernier mot des quatre volumes des *Mythologiques* est « rien ». Et ce alors que Lévi-Strauss prétendait avoir, avec sa tétralogie, jeté les fondements d'une anthropologie enfin scientifique qu'il laissait à d'autres le soin de développer. Or, les astrophysiciens nous disent aujourd'hui que la planète Terre devrait disparaître dans un peu plus de sept milliards d'années. Et les paléontologues nous apprennent, de leur côté, que notre espèce *Homo sapiens sapiens* serait apparue – au plus tôt – il y a 150 000 ans. Comment ne pas conserver l'espoir que l'humanité trouvera des solutions aux problèmes qui se posent à elle ?

Lévi-Strauss, dans *L'Origine des manières de table*, en appelle finalement à un « *humanisme tempéré* [15] » sur fond de pessimisme radical. Mais comment cet humanisme émanant de ses ouvrages et d'une bonne centaine d'interviews données à des journaux et à des magazines français ou étrangers pourrait-il devenir force sociale capable de changer le cours des choses si, comme le revendique hautement Lévi-Strauss, « *l'Honnête Homme n'est pas un intellectuel engagé* » ? D'autres, comme le Zola de « J'accuse » ou Jean-Pierre Vernant qui, à la tête de son mouvement de la Résistance, libéra la ville de Toulouse, n'hésitèrent pas à s'engager et à reprendre ensuite leur métier d'écrivain ou de chercheur. On n'en demande pas tant, bien sûr. Mais tout de même, il nous faut bien constater que le jeune

socialiste enthousiaste d'avant la Seconde Guerre mondiale allait, un demi-siècle plus tard, se qualifier lui-même de « *vieil anarchiste de droite* […] *fidèle à Marx* […] *mais pas sur le plan des idées politiques* [16] ».

Et en 1993, à un journaliste qui l'interrogeait : « *On vous reproche d'être passéiste et conservateur* », sa réponse fut sans ambiguïté : « *Moi ? Mais je le suis tout à fait* » [17].

Demeure l'œuvre, immense, incontournable, et dont nous avons tenté de dresser le bilan.

Korthi, Andros, 2011-2013
Paris, le 23 juin 2013

1. J.-J. Nattiez, *Lévi-Strauss musicien. Essai sur la tentation homologique*, Paris, Actes Sud, 2008.
2. C. Lévi-Strauss, « Musique et identité culturelle », *Inharmoniques*, n° 2, 1987, p. 8-14.
3. *Id.*, *Regarder, écouter, lire*, *op. cit.* ; « En regardant Poussin », p. 1-40 ; « En écoutant Rameau », p. 43-64.
4. *Id.*, *Mythologiques*, IV, *op. cit.*, p. 312.
5. *Id.*, *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 277.
6. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 252. « *La femme, éternellement sarigue et renard, est incapable de surmonter sa nature contradictoire.* » Voir aussi *Mythologiques*, I, *op. cit.*, p. 276.
7. *Id.*, *Mythologiques*, II, *op. cit.*, p. 244.
8. *Ibid.*
9. *Id.*, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 50.
10. « *Il est indispensable de se rendre compte que l'Écriture a retiré à l'humanité quelque chose d'essentiel en même temps qu'elle lui apportait tant de bienfaits.* » *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 400-401, et *Tristes Tropiques*, chap. XVIII.
11. *Id.*, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, *op. cit.*, p. 17.
12. G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, *op. cit.*, p. 56-57.
13. C. Lévi-Strauss et D. Eribon, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 222. Reproduit dans la revue *Commentaire*, vol. 86, 1999.
14. C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 621.
15. « Un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres êtres avant l'amour-propre. » (*Mythologiques*, III, *op. cit.*, p. 422.)
16.

Interview parue dans *L'Express* du 17 octobre 1986. Dans cette interview, pour la première fois, Lévi-Strauss déclare que Marx lui a enseigné la « *méthode des modèles* » dans les sciences humaines et sociales, méthode que Marx, dit-il, fut le premier à inventer.

17. *Le Figaro*, 26 juillet 1993.

Annexes

Boîte à outils de l'analyse structurale des mythes

Algorithme
Analogie
Analyse ethnographique
Analyse formelle
Analyse sémantique
Analyse structurale
Analytique/synthétique
Animalité/humanité
Armature (d'un mythe)
Axe
Bouteille de Klein
Chaîne syntagmatique
Codes
Colonne paradigmatique
Combinatoire
Concept
Concret/abstrait
Congruence
Conjonction (union)/disjonction (désunion)
Consolidation de groupes de mythes
Continu/discontinu
Contradiction et son inverse
Contrariété et son inverse
Corrélation/opposition
Correspondance
Correspondances mythes/infrastructure
Cycle de mythes
Déduction empirique/transcendantale
Déterminisme horizontal/vertical
Diachronie/synchronie
Équivalence
Étymologie/sens
Fonction étiologique
Fonction sémantique
Formule canonique
Groupe de Klein
Groupe de mythes
Homologie
Hypothèse/vérification
Imaginaire/réel

Imaginaire/symbolique
Invariant/variant
Inversion
Isomorphisme/hétéromorphisme
Lexique
Loi génétique d'un mythe
Matière mythique
Message
Métaphore/métonymie
Mythe (comme ensemble de ses variantes)
Mythe et musique
Mythe et rite
Mythe et roman
Mythème (zoème, etc.)
Nature/culture
Opérations, opérateurs
Opérations de transformation
Oppositions binaires
Oppositions ternaires
Ouverture/clôture d'un mythe ou d'un groupe de mythes
Pensée anonyme
Pensée mythique
Pensée objective
Pensée scientifique
Permutation, commutation
périodique/apériodique
Preuve
Preuve par Sarigue
Principes organisateurs de la matière mythique
Procédés métalinguistiques
Propre/figuré
Reduplication, redoublement
Relations analogiques
Relations dialectiques
Ressemblance/différence
Réversibilité, irréversibilité
Rite
Schématisme de la pensée mythique
Schème mythique
Série
Signe/sens
Signifiant/signifié
Signification/concept
Structure (d'un mythe)

Structure/genèse
Symétrie/asymétrie
Syntagme/paradigme
Syntaxe
Système mythique
Texte
Transformation de l'armature, du code, du lexique, du message
Transformation mélodique/contrapunctique
Transformation putiphar
Transformation racémique
Transformation topologique

Principales oppositions binaires empiriques présentes dans les mythes des Indiens d'Amérique

Actif / passif
Adroit / maladroit
Agressif / pacifique
Air / eau
Aliment / condiment
Aliment / excrément
Allongé / arrondi
Amical / hostile
Amont / aval
Amovible / inamovible
Appel cogné / appel sifflé
Attitude farouche / confiante
Aube / crépuscule
Au-dessus / au-dessous
Avant / arrière
Avisé / sot
Beau / laid
Bienfaisant / malfaisant
Blanc / noir
Bouché / percé
Bouilli / rôti
Bruit / vacarme
Bruit continu / bruit discontinu
Bruit modulé / bruit non modulé
Brûlé / pourri
Bruyant / silencieux
Céleste / terrestre
Chasse / agriculture
Chasse / pêche
Chaud / froid
Chromatique / achromatique
Ciel / terre
Complémentaire / supplémentaire
Conjugal / non conjugal
Contenant / contenu
Continence / incontinence
Créateur / décepteur
Cru / cuit

Cru / fermenté
Crue / décrue
Dedans / dehors
Destruction / reconstruction
Destruction / réparation
Délicieux / vénéneux
Devant / derrière
Dévorateurs / dévorés
Don / vol
Donner / garder
Donneur / preneur
Doux / aigre
Doux / écœurant
Dur / mou
Eau / feu
Eau céleste / eau terrestre
Eau courante / eau stagnante
Embâcle / débâcle
Endogamie / exogamie
Entendant / sourd
Entier / morcelé
Époux / épouse
Excès / défaut
Famine / abondance
Fécond / stérile
Flux / reflux
Frais / fermenté
Frais / pourri
Frère / sœur
Guerre / paix
Habile / malhabile
Homme / femme
Horizontal / vertical
Humain / non-humain
Ici / là-bas
Inclus / exclus
Inerte / grouillant
Intelligent / stupide
Jeune /vieux
Jour / nuit
Large / étroit
Lisse / grumeleux
Long / rond
Lourd / léger

Malade / bien portant
Mâle / femelle
Mangeable / immangeable
Mariage proche / lointain
Marié / célibataire
Marqué / non marqué
Masculin / féminin
Matin / soir
Mer / montagne
Miel / cire
Mince / épais
Moyen / extrême
Nord / sud
Nu / vêtu
Oral / anal
Ouest / est
Ouvert / fermé
Parallèle / perpendiculaire
Parents / alliés
Partenaires / adversaires
Partenaires / rivaux
Parures / blessures
Père / fils
Périodique / apériodique
Périssable / durable
Persécuteur / secourable
Petit / grand
Pourri / cuit
Proche / lointain
Remplir / vider
Réversible / irréversible
Sacré / profane
Sain / toxique
Sauvage / cultivé
Sauveur / destructeur
Sec / humide
Spatial / temporel
Sucré / salé
Symétrique / asymétrique
Terre / ciel
Terre / eau
Uni / disjoint
Vent / brouillard
Vertueux / vicieux

Vide / plein
Vie / mort
Voyant / aveugle

Tableau des mythes d'origine présents dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss

L'UNIVERS — I	LES ESPECES — II	L'HUMANITÉ — III	CULTURES ET SOCIÉTÉS — IV
Origine du Soleil et de la Lune	Origine des espèces	Origine de l'humanité	Origine de la civilisation
Origine des taches de la lune	Origine de la différenciation des espèces et du merle, des pics, du carouge	Origine de l'homme	Origine des peuples
Origine du Soleil du monde intérieur	Origine des animaux	Origine des femmes	Origine de la cuisine
Origine du Soleil nocturne	Origine des animaux sauvages	Origine de deux espèces distinctes, les hommes et les femmes	Origine du feu de cuisine
Origine des phases de la lune	Origine du jaguar	Origine de la femme d'hiver	Origine des pierres à chauffer, le four
Origine du Soleil, de l'été et de l'hiver	Origine des cochons sauvages	Origine de la femme-crampon	Origine du feu de cuisine et des épouses des astres
Origine de l'auréole lunaire	Origine du bison comme gibier		Origine du four de terre
Origine des étoiles	Origine des capivaras	Origine des calebasses et de l'humanité	Origines des pierres à four de terre
Origine de certaines étoiles		Origine des fruits du palmier et de l'humanité	Origine du bois de feu par friction
Origine des épouses des astres	Origine de la sarigue		Origine du feu par percussion
Origine des Pléiades	Origine de l'écureuil volant	Origine de la puanteur	
Origine des Pléiades et d'Orion		Origine de la menstruation	Origine du bouilli et du rôti
	Origine du fourmilier	Origine de la puanteur du sexe des femmes	Origine des nourritures
Origine du nom des constellations	Origine du paca	Origine des règles des femmes et de la durée de la grossesse	Origine de la famine d'hiver et de l'hydromel
Origine de Vénus	Origine des chiens	Origine du vagin des femmes	Origine des boissons fermentées
Origine de l'étoile Antarès du Scorpion	Origine de la grenouille et du crapauds	Origine du pénis, morceau du Grand Serpent	Origine du maïs et de la dispersion des populations
Origine des Pléiades, des Hyades et d'Orion		Origine du pénis et du premier coït	Origine de la rareté du miel
Origine de la constellation d'Orion	Origine des serpents venimeux		Origine des boissons sucrées et de la rareté du miel
Origine de la dispute des astres	Origine de la chauve-souris	Origine des suicides des femmes	Origine de la fête du miel
Origine des étoiles et des fourmiliers		Origine de la conquête des femmes	
La tête qui roule et l'origine de la Lune et de la menstruation	Origine de la couleur des oiseaux		
Origine de la Lune, des étoiles, de l'arc-en-ciel et des règles des femmes	Origine des canards	Origine des différences raciales	

	Origine de l'oiseau crotophage		
Origine du breuvage d'immortalité	Origine de l'engoulevent		Origine de l'hydromel et du premier tambour
Origine du baudrier d'Orion, de Vénus, de Sirius	Origine de la corneille	Histoire de Pipi-au-Lit : origine du tabou de l'inceste frère-sœur	Origine de l'agriculture
Origine du nom des constellations	Origine de la mésange		Origine des engins de pêche
Origine de la Croix-du-Sud	Origine des pics	Origine de la digestion	Origine du curare
Origine des météores		Origine de la calvitie	Origine du poison de chasse et de pêche
Origine des Pléiades, des sources et du respect envers les chiens		Origine du poil sous les aisselles	Origine du poison de pêche et des maladies
Origine des parhélies et des parasélénes et de la taille fine des fourmis et des guêpes	Origine du plongeon	Origine des maladies	Origine des prescriptions et prohibitions associées à la chasse, à la pêche
Origine des étoiles et des fourmilières		Origine des transes et de l'art de guérir	Origine des pirogues et du fait que les canards peuvent nager
Origine de la Chevelure de Bérénice	Origine des taches du plongeon	Origine de la vieillesse	Origine des pirogues, du feu par percussion, des cataractes et de la pluie

Origine de la guerre contre le peuple céleste	Origine de la tache jaune de l'irara	Origine de la vie longue	Origine des habitations
Origine des comètes et des aérolithes	Origine des aras	Origine de la vie brève	Origine du portage par terre
Origine de l'arc-en-ciel	Origine du merle	Origine de la mort irréversible	Origine de la poterie peinte
Origine de l'arc-en-ciel et de la vie brève		Origine de la mort	Origine des parures
Origine des nuages		Origine de l'immortalité	Origine des parures et des ornements
Origine de l'orage	Origine des termites et des termitières	Origine de l'inceste et de la mort	Origine des anti-parures
Origine de la pluie		Origine de la prohibition concernant les interdits du mariage	Origine des masques d'écorce
Origine de la pluie douce	Origine des loutres	Origine du mariage	Origine de la peinture polychrome
Origine de la tempête et de la pluie		Origine de la bigamie	Origine des biens culturels
Origine de la guerre des vents	Origine des poissons et de la pêche	Origine des transactions matrimoniales	Origine du feu et de la vannerie
Origine du jour	Origine de la baleine	Origine de la polygamie	Origine des biens culturels, des oiseaux et du coton, de l'urucu et des calebasses

Origine de la lumière du jour	Origine du lion de mer	Origine de l'exogamie	Origine de la broderie en piquants de porc-épic
Origine de la nuit	Origine de la répartition des poissons	Origine de la bigamie, de l'agriculture et de tous les arts de la civilisation	Origine des techniques de filage, de tissage, de la fabrication de vêtements et de la poterie
Origine de la première nuit	Origine des dauphins	Origine de la jalousie conjugale	Origine de la sorcellerie
Origine du jour et de la nuit	Origine des piranhas	Origine de l'inconstance des hommes	Origine des pouvoirs chamaniques
Origine de l'alternance du jour et de la nuit	Origine de la raie	Origine des rites de mariage	Origine des armes sacrées
	Origine des gymnotes	Origine des mariages impossibles – mariages d'amour	Origine du couteau à scalper
Origine des saisons	Origine des saumons		Origine des scalps
Origine de l'alternance des jours et des saisons	Origine de la libération des saumons		Origine de l'arc et des types de flèches
	Origine des saumons et des sources chaudes	Origine du veuvage	Origine des pointes de flèches en pierre et du feu
	Origine de la raie à crochets		
Origine des marées	Origine des coquillages		
Origine des lacs			

Origine de l'eau libérée	Origine du beluga		Origine des rites du saumon
Origine de la libération de l'eau potable et des saumons. L'épervier maître du déluge		Origine du dérèglement des mœurs	Origine du culte du Jurupari
Origine du déluge	Origine de la vermine	Origine des rites d'initiation des jeunes hommes	Origine du culte de Bokan ou Izy
Origine des rivières, des cascades, des sites de pêche, des espèces de saumon et des échanges	Origine des fourmis	Origine des principes de l'éducation des garçons et des filles	Origine des rites funéraires et des flûtes sacrées
Origine des montagnes et des fleuves		Origine de la méchanceté des parâtres et des marâtres	
Origine de l'eau et du feu	Origine du papillon		Origine des flûtes
Origine des sources	Origine du paresseux		Origine du hochet
Origine des sources chaudes	Origine du blaireau		Origine de la prohibition concernant les instruments de musique
Origine des sources salées	Origine des involucres à crochets	Origine de l'autocannibalisme	
Origine des crues	Origine des lianes		
Origine des chutes d'eau	Origine de l'arbre de vie	Origine du langage	Origine des Indiens Apapocuya et de la poche marsupiale de la sarigue

Origine de l'eau, des parures et des rites funéraires	Origine du premier arbre	Origine du rire	Origine des cérémonies religieuses
	Origine de l'érable		Origine des Mandan
Origine du feu	Origine du sucre d'érable		Origine des Hidatsa
Origine du feu perdu, retrouvé	Origine du miel		Origine des Hidatsa et de la descente du ciel
Origine du feu libéré	Origine des plantes sauvages		Origine des Hidatsa, de l'émergence et du déluge
Origine du feu céleste	Origine des plantes du marais		
Origine de l'eau terrestre	Origine des plantes aquatiques		
Origine de la conquête du feu au ciel	Origine des baies sauvages		
	Origine du tabac		
Origine de la savane et de la fôret	Origine du tabac, du maïs, du coton, de l'urucu, de l'arbre à résine		
Origine du feu et des plantes cultivées	Origine du tabac et des loutres		
	Origine du tabac macéré		
	Origine du tabac et autres drogues magiques		

	Origine du tabac et des pouvoirs chamaniques		
	Origine du tabac et du hochet		
	Origine des plantes cultivées		
	Origine des bulbes comestibles		
	Origine du riz sauvage		
	Origine du manioc, de la croissance lente du manioc		
	Origine du maïs		
	Origine de la couleur du maïs et des haricots		
	Origine de la petite taille des épis de maïs		
	Origine du maïs, du haricot, de la courge, du tournesol et des arts de la civilisation et des chants sacrés		

Mythes avec transformations entre humains-animaux-vegetaux

Les Indiens se changent en animaux pour voler le feu
Une femme mariée à un jaguar, maître du feu
Femme [transformée] en jaguar
Dans les temps mythiques les hommes se confondaient avec les animaux
À cette époque tous les animaux avaient forme humaine
Un homme épousa une femme-singe guariba
Une femme mariée sans le savoir à une chauve-souris
Une femme avait un serpent pour enfant
Le jaguar retire sa peau et assume sa forme humaine
Le singe était comme un homme
Les vautours apparurent sous forme humaine
L'Indienne et son amant-serpent
L'état de l'univers avant la civilisation, un monde à l'envers
Valeur sémantique des animaux
(anthropomorphisme) un couple de jaguars pêche au timbo
Les oiseaux étaient alors des hommes
Les Bororo descendent d'une larve
Les animaux séducteurs : tapir, jaguar, caïman, loutre
Aux premiers temps les animaux étaient des hommes
Période mythique où les animaux ne se distinguaient pas des hommes, avant la distinction nature/culture : l'état de nature
Une transformation des hommes en animaux divers
L'épouse se change en animal
Le jaguar est un ogre
Une palme transformée en homme, son fils Habari
Échange de sœurs entre hommes et esprits des eaux
Les hommes sont des ex-poissons
Sinon l'abeille
Adaba la grenouille
Waduta la grenouille
Une femme se change en singe
Un indien exaspéré se transforme en raie à crochets
Femme fécondée par un poisson devient mère de Soleil
Les plantes étaient alors des êtres personnels. Les plantes filles d'un dieu
Un servidé était un homme transformé
La grand-mère se change en jaguar et dévore son fils
L'agouti maître des fruits et de l'arbre primordial
L'île des femmes, gardiennes du tabac
Jiaro et Ipurima descendent du paresseux
Des oiseaux changés en humains
Hommes transformés en cochons sauvages
Une jeune femme mariée à l'Esprit aquatique
Une jeune femme mariée à l'Esprit maître des cochons sauvages
Du temps où les humains ne se distinguaient pas des animaux
Une femme jalouse se transforme en Esprit aquatique
Là-nuit les singes devenaient humains
Le chef : un jaguar à forme humaine
Des oiseaux transformés en flûtes sacrées
Soleil et Lune autrefois des humains
Un homme se transforme en Lune
Une jeune fille s'offre en mariage à un porc-épic

Le pan-épic : créature métaphysique
Un homme se transforme en jaguar
Des gens étaient des bisons transformés
Les mythes tantôt opposent humains à animaux réels tantôt mythiques
Le chien jadis partageait la condition humaine
Une fille épouse Lune
Le cascajou
Le garçon de pierre
La sturnelle, personnage oiseau et humain
Du temps que les animaux ne se distinguaient pas des humains
L'âme de la morte se transforme en oiseau
Humains se transforment en différentes espèces d'animaux
Une femme, ses filles se transforment en esprits tutélaires des chamans
Son fils se transforme en esprit protecteur des chasseurs
Une femme épouse un ours
Une femme épouse une grizzly et une ourse
À l'époque où les humains ne se distinguaient pas des animaux
Dame Grizzly, Dame Ourse se transforment définitivement en animaux
Pour participe de la nature humaine en l'époque mythique où les règnes étaient encore indistincts
Coyote avant d'assumer sa forme animale définitive libère les poissons pour la future humanité
Du temps où les animaux ne se distinguaient pas des hommes, Renard et Vison
Un oiseau, humain à l'origine, est resté timide
Femmes aveugles transformées en oiseaux aquatiques
Les ours alors douées de la parole indiqueront le chemins
Les animaux mythiques conçoivent le feu pour la future humanité
Une femme épouse une racine donne naissance à un démiurge
Les animaux mythiques obtinrent le feu de cuisine
Une femme épouse un chien
Une femme épouse un rat musqué. C'est l'ancêtre des Indiens Montagnais
Une femme transformée en gelinotte
Les hommes ne se distinguent pas des animaux mais présence de rapports qualitatifs
Tatsis et sa sœur Tekewa. Wéahjukéwas le neveu. Yaukul l'ogre. Yahyahaâo, le géant unijambiste
Dame Plongeon. Le Tungara. La Sturnelle
Dame Papillon
Dame Drille à feu

Parcours du mythe du Dénicheur d'oiseaux (des Bororo aux Salish)

Index des noms de tribus et d'ethnies

Aborigènes (australiens), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Acoma, 1
Aguaruna, 1n
Akan, 1
Alains, 1
Algonkin, 1n
Alsea, 1, 2
Aluridja, 1
Ankavé, 1-2
Apinayé, 1, 2
Aranda, 1, 2n
Arapaho, 1-2, 3, 4, 5, 6
Arapesh, 1
Arawak, 1
Arekuna, 1
Ashanti, 1
Assiniboine, 1
Athapascan, 1, 2
Atsina, 1
Atsugewi, 1
Aztèques, 1, 2, 3, 4

Bantou, 1
Baruya, 1n, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Baxtyâri, 1
Bédouins, 1-2
Bella Bella, 1, 2
Bella Coola, 1
Bororo, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23
Byansi, 1

Cariri, 1
Cashinawa, 1, 2
Chamacoco, 1, 2n
Cherokee, 1, 2
Cheyenne, 1
Chibcha, 1
Chimbu, 1
Chingpaw, 1
Chinook, 1, 2

Chiriguano, 1
Choctaw, 1-2
Coos, 1
Crow, 1n, 2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14

Dani, 1

Fanti, 1-2
Fox, 1

Garia, 1
Gé, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16
Gilyak, 1, 2, 3, 4, 5
Gold, 1
Guarani, 1

Haida, 1, 2
Han, 1
Hawaïens, 1, 2, 3
Herero, 1
Hidatsa, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Hopi, 1, 2, 3, 4, 5

Iatmul, 1, 2-3
Iban, 1
Imerina, 1, 2-3
Inca, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7
Inuit, 1, 2
Iowa, 1
Iparina, 1
Iranxé, 1
Iroquois, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8

Jivaro, 1, 2, 3-4, 5

Kalina, 1
Kariera, 1-2, 3, 4, 5
Kasaï, 1
Katchin, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13
Kaw, 1
Kayapo, 1
Keres, 1
Klamath, 1, 2, 3, 4, 5
Kwakiutl, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10

Lambumbu, 1
Lele, 1-2
Lilloet, 1
Lolo, 1
Lovedu, 1-2
Lushai, 1

Machiguenga, 1
Mandan, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10
Mandchou, 1, 2
Maori, 1-2
Matako, 1, 2, 3
Maya, 1, 2, 3
Melpa, 1
Menomini, 1
Miwok, 1
Mkako, 1, 2, 3
Modoc, 1n, 2, 3n, 4, 5
Mong-Gar, 1
Mong-Khmer, 1
Montagnais, 1, 2
Mossi, 1
Munda, 1, 2, 3-4, 5
Mundugumor, 1-2
Mundurucu, 1, 2
Murinbata, 1, 2n, 3
Murngin, 1, 2, 3, 4-5
Muyuw, 1, 2

Na, 1, 2, 3-4, 5-6
Naga, 1, 2
Nagovisi, 1-2
Nambikwara, 1, 2, 3, 4
Nasupo, 1
Navajo, 1, 2, 3-4, 5n
Nayar, 1
Ngaantjatjarra, 1, 2, 3-4
Nisqua, 1
Nootka, 1, 2
Nuer, 1

Ojibwa, 1n, 2, 3
Omaha, 1, 2, 3

Osage, 1
Ossètes, 1
Otoe, 1-2

Pashtounes, 1
Pawnee, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8, 9
Pintupi, 1, 2
Pueblo, 1-2, 3, 4, 5

Quechua, 1
Quileute, 1, 2
Quinault, 1, 2, 3

Red-Knife, 1n
Rhadès, 1, 2

Sahaptin, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Salish, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9
Samo, 1-2, 3
Samoa, 1
Scythes, 1
Sema Naga, 1
Sherenté, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Sherpa, 1
Shillouk, 1
Siuai, 1
Squamish, 1
Swat Pathan, 1

Tacana, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8
Tanebar-Evav, 1
Telefolmin, 1
Tembé, 1
Tetum, 1
Tewa, 1
Tikuna, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Tiwa, 1
Tlingit, 1, 2, 3, 4, 5
Toba, 1-2, 3, 4n
Tonga, Tongiens, 1, 2, 3-4
Toungouse, 1
Trobriand, 1, 2, 3, 4, 5
Tsimshian, 1, 2, 3-4, 5
Tupi, 1, 2, 3, 4, 5

Tupi-Kawahib, 1

Umeda, 1

Warrau, 1, 2, 3, 4, 5
Wichita, 1
Winnebago, 1, 2, 3, 4-5

Yafar, 1, 2n, 3
Yakö, 1
Yana, 1-2
Yolngu, 1
Yoruba, 1
Yuchi, 1
Yurok, 1, 2

Zulu, 1
Zuñi, 1, 2, 3, 4n, 5

Index des termes et des concepts

Affinité, 1, 2, 3
Âge, 1, 2, 3, 4, 5n, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Agriculture, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17
Algèbre, 1, 2, 3-4, 5, 6
Algorithme, 1, 2-3, 4, 5
Alliance, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19, 20, 21-22, 23-24, 25, 26, 27-28, 29-30, 31-32, 33-34, 35-36, 37-38, 39-40, 41, 42-43, 44-45, 46-47, 48-49, 50-51, 52, 53-54, 55, 56, 57, 58-59, 60, 61, 62-63, 64-65, 66, 67, 68, 69n, 70
Allié, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33
Aluridja (système), 1, 2, 3, 4, 5
Ambilinéaire (système), 1, 2, 3
Analogie, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9n, 10, 11, 12
Analyse ethnographique, 1, 2, 3
Analyse formelle, 1, 2, 3, 4, 5-6
Analyse sémantique, 1, 2, 3, 4-5
Analyse structurale, 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10n, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27-28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36-37, 38, 39, 40, 41, 42, 43n, 44-45, 46, 47, 48, 49, 50-51
Analytique/synthétique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15
Ancêtre, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29-30, 31, 32-33, 34, 35, 36-37, 38
Animalité/humanité, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19-20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35-36, 37, 38, 39-40, 41, 42-43, 44, 45-46, 47, 48, 49-50, 51, 52, 53-54, 55, 56, 57, 58-59, 60-61, 62-63
Apodictique (vérité), 1, 2, 3, 4, 5
Aranda (système), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8,
Armature (d'un mythe), 1, 2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12, 13
Art, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17
Asymétrique prescriptif (système), 1
Atome de parenté, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9
Australien (système), 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31
Autosexualié, 1
Axe, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17-18, 19n, 20, 21, 22, 23-24

Bilinéaire (système), 1n, 2, 3, 4

Bonobo, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7
Boucle, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12, 13
Bouddhisme, 1, 2n
Bouteille de Klein, 1, 2, 3-4

Cannibalisme, 1n, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8
Capitalisme, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Caste(s) (système des), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18-19, 20, 21-22
Célibat, 1, 2
Cercle de Prague, 1
Cerveau, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
Chaîne syntagmatique, 1, 2, 3
Champ sémantique, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8
Chefferie, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17
Chimpanzé, 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8
Christianisme, 1, 2, 3, 4, 5-6
Clan, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20-21, 22-23, 24, 25-26, 27-28, 29, 30-31, 32, 33, 34, 35, 36, 37-38, 39, 40, 41, 42, 43
Classe d'âge, 1, 2
Classe(s) matrimoniale(s), 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8
Clôture, 1, 2, 3, 4
Code, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17n, 18, 19, 20, 21, 22, 23n, 24, 25, 26
Codes sensoriels, 1-2
Colonne paradigmatique, 1, 2, 3n
Combinatoire, 1, 2-3, 4, 5n
Communication, 1, 2, 3, 4n, 5, 6, 7n, 8, 9n, 10, 11, 12, 13, 14, 15n, 16
Conception, 1, 2, 3, 4
Concret/abstrait, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20-21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41-42, 43-44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52-53, 54-55, 56, 57
Condition humaine, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Conflit, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20
Congruence, 1, 2n, 3, 4
Conjonction (union)/disjonction (désunion), 1-2, 3-4, 5n, 6, 7
Connubium, 1, 2, 3
Consanguinité, consanguin(s), 1-2, 3-4, 5n, 6-7, 8, 9, 10, 11-12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19, 20n, 21n, 22-23, 24, 25, 26, 27-28, 29, 30, 31, 32, 33, 34

Consolidation de groupes de mythes, 1, 2
Continu/discontinu, 1, 2, 3, 4, 5, 6n, 7-8, 9-10, 11, 12
Contradiction et son inverse, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20, 21-22, 23n, 24
Contrariété et son inverse, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7
Contre-intuitif, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12
Corrélation/opposition, 1-2, 3n, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16n, 17, 18-19, 20, 21, 22n, 23, 24, 25, 26, 27-28, 29-30, 31, 32, 33-34, 35-36, 37, 38, 39, 40, 41-42, 43, 44, 45, 46, 47, 48-49, 50-51, 52, 53, 54, 55n, 56-57, 58, 59-60, 61-62, 63-64, 65, 66-67, 68, 69-70, 71, 72, 73-74, 75, 76, 77-78, 79, 80-81
Correspondance, 1, 2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13, 14
Correspondances mythes/infrastructure, 1-2, 3
Cousin croisé, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10, 11-12, 13-14, 15, 16-17, 18-19, 20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27-28, 29-30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
Cousin parallèle, 1, 2n, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14n, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21
Crow-omaha (systèmes), 1n, 2, 3-4, 5, 6n, 7, 8, 9n, 10-11
Culture, 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23-24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36-37, 38, 39, 40-41, 42, 43, 44, 45, 46, 47-48, 49, 50, 51, 52-53, 54, 55, 56, 57, 58n
Cycle de mythes, 1, 2, 3, 4, 5

Déduction empirique, 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9, 10
Déduction transcendantale, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8
Dème, 1, 2-3, 4, 5
Descendance (principe de), 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13-14, 15, 16, 17
Déterminisme horizontal/vertical, 1
Diachronie/synchronie, 1-2, 3, 4, 5
Dialectique, 1, 2, 3-4, 5-6, 7n, 8-9, 10, 11n, 12, 13-14, 15, 16
Divinité, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7n
Divorce, 1, 2, 3
Domestication, 1, 2-3, 4, 5
Domination masculine, 1, 2, 3, 4, 5
Don/contre-don, 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20
Donneur, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11n, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
Dot, 1, 2-3, 4
Dravidien (système), 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24-25, 26-27, 28, 29-30, 31, 32
Dysharmonique (système), 1, 2, 3

Échange des femmes, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14
Échange des hommes, 1-2
Échange généralisé, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27
Échange restreint, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Écologique (contrainte, contexte), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Économie (système, rapports économiques), 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27-28, 29-30, 31, 32, 33, 34-35, 36, 37n, 38, 39, 40, 41
Élevage, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Empereur, 1, 2-3
Empire, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8-9
Empirisme, 1
Endogamie, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28
Épousable/inépousable, 1, 2, 3, 4, 5, 6n, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15
Équivalence, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19-20, 21, 22-23, 24-25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32, 33-34
Esprits, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20
Esprit humain, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26-27, 28-29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36
État, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23
Étymologie/sens, 1, 2
Évolutionnisme, 1n, 2, 3, 4
Exogamie, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29
Expérience concrète, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11
Expérience sensible, 1, 2, 3, 4

Famille(s), 1-2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18n, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34-35, 36, 37, 38, 39-40, 41, 42, 43-44, 45, 46-47, 48-49, 50, 51, 52, 53, 54
Famille, relations, liens parenté biologiques, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20, 21
Famille nucléaire, 1, 2, 3-4, 5, 6
Famille recomposée, 1, 2
Féminin(e), 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19
Filiation, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19,

20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
Filiation complémentaire, 1, 2
Fœtus, 1, 2, 3
Fonction, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23-24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31-32, 33, 34-35, 36-37, 38, 39, 40, 41-42, 43, 44-45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52-53, 54, 55, 56, 57, 58-59, 60, 61, 62-63, 64, 65-66, 67-68, 69, 70, 71-72, 73-74, 75-76, 77, 78, 79-80, 81, 82, 83, 84, 85-86, 87-88, 89, 89, 90, 91, 92-93, 94, 95, 96
Fonction étiologique, 1, 2, 3, 4, 5
Fonction sémantique, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10
Formalisme, 1, 2-3, 4, 5n, 6
Formule canonique, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25
Fusion oblique (voir *shewing*, mariage oblique), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7

Genre, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12n, 13, 14, 15, 16
Généalogie, 1, 2-3, 4, 5
Géniteur/génitrice, 1, 2, 3, 4
Germanité, 1, 2n, 3, 4
Groupe de Klein, 1n, 2, 3, 4, 5
Groupe de mythes, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17-18, 19, 20n, 21-22, 23-24
Guerre, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26
Guerrier, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7

Harmonique (système), 1, 2, 3, 4, 5
Hawaïen (système), 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11
Hétérosexualité, 1
Hindouisme, 1n, 2, 3, 4
Homologie, 1, 2, 3, 4, 5-6-7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18
Homoparentalité, 1, 2, 3
Homosexualité, 1n, 2, 3
Hypothèse, 1, 2, 3n, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30-31, 32, 33-34, 35, 36, 37, 38-39, 40, 41, 42-43, 44, 45-46, 47, 48-49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57-58, 59-60n, 61, 62-63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70

Idéalisme, 1n, 2, 3, 4n, 5
Idéologie, 1, 2n, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17
Imaginaire, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 37-38, 39, 40-41, 42n, 43, 44, 45-46, 47, 48, 49, 50-51, 52, 53,

54, 55, 56, 57, 58n, 59, 60, 61
Inceste, 1, 2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23-24, 25, 26, 27-28, 29, 30n, 31, 32, 33, 34, 35-36, 37n, 38n, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45n, 46-47, 48, 49, 50, 51, 52-53, 54, 55, 56, 57, 58
Indifférencié (système cognatique), 1n, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11
Infrastructure, 1, 2-3, 4n, 5, 6, 7-8, 9, 10-11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19, 20, 21-22
Initiation, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Invariant/variant, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23
Inversion, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24
Iroquois (système), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12-13, 14-15, 16-17, 18n, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 28, 29
Isomorphisme/hétéromorphisme, 1, 2, 3

Kshatriya, 1
Kula, 1, 2, 3-4, 5, 6
Kwaïmatnié, 1

Lexique, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Lignage, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30
Linguistique, 1, 2, 3n, 4-5, 6n, 7, 8n, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25-26, 27
Liturgie, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Logique des formes, 1, 2
Logique des propositions, 1, 2, 3, 4
Logique des qualités sensibles, 1, 2, 3, 4
Loi de Manu, 1
Loi génétique (d’un mythe), 1, 2, 3, 4

Mahabharata, 1, 2, 3
Maisons (système à), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17n, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
Marché, 1-2, 3, 4-5, 6, 7
Mariage, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19-20, 21-22, 23-24, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 33n, 34-35, 36, 37, 38, 39-40, 41-42, 43-44, 45, 46-47, 48, 49-50, 51, 52-53, 54, 55, 56-57, 58, 59-60, 61, 62-63, 64n, 65-66, 67-68, 69n, 70n, 71, 72-73, 74, 75, 76, 77-78, 79-80, 81-82, 83, 84, 85-86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97-98, 99, 100
Mariage arabe, 1, 2, 3, 4-5
Mariage gandharva (achat), 1, 2
Mariage lointain, 1, 2
Mariage oblique, 1
Mariage par achat, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7
Mariage préférentiel, 1, 2, 3, 4,
Mariage prescriptif, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11, 12
Mariage proche, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8n, 9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20
Mariage swayamvara, 1, 2-3, 4
Mariage xwêtôdas (frère-sœur), 1
Marxisme, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Masculin, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23-24
Masque, 1, 2, 3n, 4, 5-6, 7n, 8n, 9n, 10n, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18
Matérialisme, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7n, 8
Matière mythique, 1, 2, 3-4
Matriarcat, 1
Matrilatéral, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25
Matrilignage, matrilignée, 1, 2, 3-4, 5, 6-7
Matrilinéaire (descendance), 1-2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30-31, 32, 33, 34, 35, 36-37, 38-39, 40, 41, 42, 43, 44, 45
Matrilocal, 1, 2, 3
Médiation, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11
Mère porteuse, 1, 2
Message (latent, patent), 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28-29, 30, 31
Métaphore, 1, 2, 3, 4, 5
Métonymie, 1, 2, 3

Moitiés (système à), 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24
Moitiés exogamiques (système à), 1, 2
Moitiés générationnelles (système à), 1, 2-3, 4, 5
Monarchie, 1, 2, 3
Mort (du sujet), 1
Mythe (comme ensemble de ses variantes), 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9-10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, 25-26, 27-28, 29, 30, 31, 32, 33-34
Mythe et musique, 1, 2, 3, 4, 5
Mythe et rite, 1-2, 3-4, 5, 6n, 7, 8, 9
Mythe et roman, 1, 2
Mythème (zoème, etc.), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26

Nature, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22-23, 24-25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33-34, 35, 36-37, 38, 39-40, 41-42, 43, 44, 45, 46, 47-48, 49-50, 51, 52-53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61-62, 63, 64-65, 66, 67n, 68, 69n, 70-71, 72-73, 74, 75-76, 77, 78, 79, 80-81, 82
Nature/culture, 1, 2, 3
Néolithique, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8n, 9, 10
Néolocal, 1

Occident, occidental, 1-2, 3n, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13-14, 15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31-32, 33, 34, 35-36, 37-38
Œstrus (perte d'), 1, 2-3, 4
Oncle maternel (Avunculat), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16-17, 18, 19, 20
Opérations (mentales), 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18, 19-20, 21, 22, 23, 24-25, 26n, 27, 28, 29, 30-31, 32, 33, 34, 35-36, 37, 38-39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48-49, 50, 51
Opérateurs (binaires), 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8
Opérations de transformation, 1, 2
Oppositions binaires, 1, 2n, 3n, 4n, 5, 6-7, 8
Oppositions ternaires, 1, 2
Orient, 1, 2, 3n, 4, 5, 6
Ouverture/clôture d'un mythe ou d'un groupe de mythes, 1, 2
Paléolithique, 1, 2-3, 4, 5n, 6n, 7, 8, 9-10, 11, 12
Paradigme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Parentalité, 1
Parenté, 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12n, 13-14, 15-16, 17-18, 19n, 20-21, 22n, 23-24, 25-26, 27-28, 29n, 30-31, 32-33, 34-35, 36n,

37n, 38-39, 40-41, 42-43, 44-45, 46n, 47-48, 49-50, 51n, 52-53, 54-55, 56, 57-58, 59-60, 61-62, 63-64, 65-66, 67-68, 69-70, 71, 72-73, 74-75, 76-77, 78, 79-80, 81-82, 83, 84-85, 86, 87-88, 89, 90, 91, 92, 93n, 94, 95, 96, 97-98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105-106
Parenté (système de), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12-13, 14, 15-16, 17, 18n, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29n, 30, 31, 32, 33-34, 35, 36, 37-38, 39, 40, 41-42, 43, 44-45, 46-47, 48, 49, 50n, 51, 52-53, 54-55, 56, 57, 58
Parents croisés, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Parents parallèles, 1, 2, 3
Patrilatéral, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10-11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22
Patrilignage, patrilignée, 1, 2
Patrilinéaire (système, descendance), 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27-28, 29, 30-31, 32-33, 34, 35, 36-37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44
Patrilocal, 1, 2, 3, 4
Patrimoine, 1, 2-3, 4, 5, 6
Pénis, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7
Pensée anonyme, 1, 2, 3, 4
Pensée mythique, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27-28, 29, 30, 31, 32-33, 34-35, 36, 37, 38, 39, 40-41, 42-43, 44-45, 46-47, 48, 49, 50, 51-52, 53, 54, 55, 56, 57, 58n, 59, 60n, 61-62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69
Pensée objective, 1, 2
Pensée sauvage, 1-2
Pensée scientifique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10n, 11-12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19, 20
Périodique/apériodique, 1n, 2, 3, 4
Permutation, commutation, 1, 2-3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12-13, 14n, 15, 16, 17, 18, 19
Pharaon, 1
Politico-religieux (rapport), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13
Polyandrie, 1, 2
Polygamie, 1, 2, 3
Polythéisme, 1, 2, 3, 4
Potlatch, 1-2, 3, 4, 5, 6
Précolombien (civilisation, empire…), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9
Preneur, 1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8, 9n, 10, 11, 12-13, 14, 15-16, 17-18, 19, 20, 21, 22
Prêtre, 1, 2, 3, 4n, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Preuve par Sarigue, 1, 2
Primate, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8
Principes organisateurs de la matière mythique, 1, 2

Procédés métalinguistiques, 1, 2, 3
Production et reproduction (des rapports sociaux), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26n, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39
Production (rapports de), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Productivité, 1, 2n, 3
Propre/figuré, 1, 2, 3, 4, 5, 6
Propriété, 1, 2, 3n, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12-13, 14n, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21-22, 23
Propriétés sensibles, 1, 2

Qualité(s) sensible(s), 1, 2, 3, 4, 5-6, 7

Ramayana, 1, 2
Rapport de parenté, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-35, 36, 37-38, 39
Réciprocité, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16n, 17, 18, 19
Récit, 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18-19, 20-21, 22, 23, 24, 25, 26, 27-28, 29, 30, 31, 32-33, 34-35, 36, 37-38, 39, 40, 41-42, 43, 44, 45, 46, 47-48, 49
Reduplication, redoublement, 1, 2, 3, 4
Réel, 1, 2-3, 4n, 5, 6, 7, 8n, 9, 10, 11, 12, 13, 14n, 15, 16-17, 18, 19-20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-35, 36, 37, 38, 39, 40, 41-42, 43n-44, 45-46, 47-48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55
Religion, 1, 2n, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10n, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25-26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-35, 36, 37-38, 39, 40, 41, 42-43, 44-45, 46, 47, 48, 49
Religion mazdéenne, 1
Résidence, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10
Résistance au développement, 1
Ressemblance/différence, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28-29, 30-31, 32, 33, 34, 35, 36, 37-38, 39-40, 41, 42, 43, 44-45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54-55, 56
Réversibilité/irréversibilité, 1, 2-3, 4, 5, 6
Rite, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18, 19, 20, 21-22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31-32, 33, 34-35, 36, 37-38, 39, 40-41, 42, 43
Roi, Radja, 1, 2
Sacrement du mariage, 1, 2
Salaire, 1, 2
Sang, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15

Sang menstruel, 1, 2, 3-4, 5
Schématisme de la pensée mythique, 1, 2, 3
Schème(s) conceptuel(s), 1-2, 3, 4
Schèmes (mentaux, de sociabilité…), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Schème mythique, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27, 28-29, 30, 31-32, 33-34, 35, 36
Sections, sous-sections (système à), 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19-20, 21, 22-23
Sens, contenu, discours (patent/latent), 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19
Sens (cinq), 1, 2, 3, 4
Sentiment de la nature, 1
Séquences, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Série de variantes, d'oppositions, d'équivalences, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25
Sexualité, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10
Sexualité-désir, 1, 2
Sexualité-reproduction, 1
Signe/sens, 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11-12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42-43, 44-45, 46-47, 48, 49, 50-51, 52, 53, 54-55, 56, 57-58, 59, 60, 61-62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69-70, 71, 72-73, 74-75, 76, 77, 78-79, 80-81, 82, 83-84, 85, 86, 87
Signifiant/signifié, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24-25, 26, 27, 28, 29
Signification/concept, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42-43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53-54, 55, 56-57
Skewing (oblicité), 1-2, 3, 4, 5, 6
Socialisme, 1, 2
Spéculation/fantasme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16
Sperme, 1, 2-3, 4-5, 6n, 7, 8
Spirale (mouvement en), 1, 2, 3, 4
Stérilité, 1, 2, 3, 4
Structure d'un mythe, de la pensée mythique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23, 24-25, 26-27, 28, 29, 30-31, 32, 33
Structure/genèse, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, 16, 17, 18-19, 20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37-38, 39
Structure cognatique, systèmes, groupe, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9,

10-11, 12, 13-14, 15-16, 17, 18, 19
Structure(s) complexe(s), 1, 2-3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10-11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18, 19, 20-21
Structure de parenté, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22-23, 24, 25, 26, 27-28, 29, 30, 31-32, 33, 34-35, 36, 37-38, 39, 40-41, 42-43, 44-45, 46, 47
Structure élémentaire, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20-21, 22, 23, 24, 25
Structure rituelle, 1
Structure(s) semi-complexe(s), 1, 2-3, 4
Structure sociale, 1, 2n, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19-20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29n, 30, 31, 32, 33, 34
Sujet (effacement, refus du), 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8
Superstructure (voir infrastructure), 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8
Suprématie de l'Occident, 1, 2, 3, 4
Surnaturel (personnage, être, entité, épouse), 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16
Surnaturel (monde, origine, pouvoirs, force), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17-18
Symbole, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Symbolique (représentation, système, nature, dimension, pratique[s]), symbolisme, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23
Symbolique (efficacité), 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8
Symétrie/asymétrie, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19
Symbolique (pensée), 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18
Symétrie/asymétrie, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17, 18, 19
Syntaxe, 1, 2-3
Système capitaliste, capitalisme, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8
Système chinois, 1, 2, 3-4, 5-6, 7
Système eskimo, 1, 2
Système indo-européen, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8, 9
Système kariera, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9
Système katchin, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-15, 16, 17-18, 19, 20-21, 22, 23
Système murngin, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13
Système mythique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11
Système politique, géopolitique, rapports, alliances, 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18-19, 20-21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28-29, 30, 31, 32-33, 34, 35-36, 37, 38, 39, 40-41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53

Système préférentiel, 1, 2, 3, 4
Système prescriptif, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15
Système social, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8
Système tchao mou, 1, 2
Système unilinéaire, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7
Taoïsme, 1
Technique(s), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16, 17
Techno-économique, 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14
Temple, 1, 2, 3-4, 5, 6, 7
Terme/fonction, 1, 2
Terminologie de parenté, 1-2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17
Territoire, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14, 15, 16
Texte (mythe), 1, 2
Théologie, 1, 2, 3, 4
Torsion (double ou triple), 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14
Totalisation, 1
Totem, totémisme, 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17
Transformation de l'armature, du code, du lexique, du message, 1, 2
Transformation mélodique/contrapunctique, 1, 2
Transformation, topologique, 1, 2, 3
Transformation putiphar, 1
Transformation racémique, 1
Transmission, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11
Travail (division du), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10
Tribu, 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20, 21-22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32-33, 34-35, 36-37, 38, 39-40, 41, 42, 43, 44, 45, 46-47, 48, 49, 50, 51, 52, 53

Unilatéral, 1, 2
Uxorilocal, 1, 2
Vagin, 1, 2, 3-4, 5
Veda, 1, 2, 3
Védique, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7
Vérité (existentielle), 1, 2, 3, 4, 5
Vérité (biologique, historique), 1, 2
Virilocal, 1

Zoème, 1-2, 3

Index noms de personnes

Albisetti, C., 1
Ali, R., 1n
Allen, N., 1
Althusser, L., 1
Aron, R., 1
Augustins, G., 1n

Ballard, A. C., 1
Barbut, M., 1, 2
Barnes, R., 1, 2n, 3n, 4
Barraud, C., 1
Barry, L., 1, 2, 3
Barth, F., 1-2
Barthes, R., 1, 2n
Bateson, G., 1
Beauvoir, S. de, 1
Belmont, N., 1n
Benveniste, É., 1
Berger, L., 1, 2-3
Berque, J., 1
Bloch, M., 1n, 2n
Boas, F., 1, 2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13, 14
Bonte, P., 1n, 2, 3n, 4
Bourdieu, P., 1
Bowers, A. W., 1
Brandenstein, C. G. von, 1
Braudel, F., 1
Breton, A., 1n, 2
Buchler, I. R., 1, 2
Caratini, S., 1, 2
Carsten, J., 1
Casajus, D., 1
Charbonnier, G., 1, 2n, 3n
Claudot, H., 1
Colbacchini, A., 1
Collard, C., 1
Condominas, G., 1n
Conte, É., 1, 2
Copet-Rougier, É., 1, 2, 3, 4n
Cuisenier, J., 1

Damon, F. H., 1n, 2n, 3n, 4n
Darwin, C., 1, 2
Deacon, A. B., 1, 2n
Demetracopoulou, D., 1-2
Deputte, B., 1n
Descartes, R., 1, 2
Descola, P., 1, 2
Destutt de Tracy, A., 1
Désveaux, E., 1
Digard, J.-P., 1
Dorsey, G. A., 1n
Dorsey, J. O., 1
Douaire-Marsaudon, F., 1, 2n
Douglas, M., 1
Dousset, L., 1n, 2n, 3n, 4, 5n, 6n, 7
Duby, G., 1
Dumézil, G., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11
Dumont, L., 1, 2-3, 4, 5
Dunis, S., 1n, 2n
Dürer, A., 1
Durkheim, É., 1-2, 3, 4-5, 6, 7, 8-9, 10, 11, 12, 13-14
Duthuit, G., 1n
Elkin, A., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
Engels, F., 1, 2-3, 4, 5-6, 7
Eribon, D., 1, 2n, 3, 4, 5, 6n, 7, 8n, 9n, 10n, 11n, 12, 13n, 14n, 15n, 16n, 17n, 18, 19-20, 21n, 22n, 23n, 24n, 25n, 26n, 27n, 28
Ernst, M., 1n, 2
Évreux, Y. d', 1

Ferchiou, S., 1, 2
Firth, R., 1, 2, 3, 4, 5
Fletcher, A. C., 1, 2
Fortes, M., 1, 2, 3, 4
Foucault, M., 1, 2n
Frazer, J. G., 1n, 2-3
Freeman, D., 1n
Freud, S., 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9, 10, 11

Gawad, A., 1
Gell, A., 1, 2
Gellner, E., 1
Gentner, D., 1n
Gernet, L., 1
Gilhodes, P. C., 1, 2, 3, 4, 5

Gillespie, S. D., 1n
Girard, R., 1
Gobineau, J. A., comte de, 1
Goldenweiser, A., 1n, 2
Goldstein, K., 1
Goodenough, W., 1n, 2, 3n, 4, 5
Goody, J., 1
Granet, M., 1, 2-3, 4, 5, 6, 7, 8n, 9, 10n, 11
Guilbaud, G.-T., 1

Hage, P., 1n
Halle, M., 1n
Hartog, F., 1
Hassoun, J., 1n, 2n
Havelock, E., 1
Hegel, G. W. F., 1, 2-3
Héran, F., 1n, 2
Héritier, F., 1n, 2, 3-4, 5n
Hérodote, 1, 2
Hertz, R., 1
Heusch, L. de, 1, 2, 3
Hocart, A. M., 1, 2, 3, 4
Hodson, T. C., 1, 2
Holyoak, K., 1n
Homans, G. C., 1
Hornborg, A., 1, 2
Hua, C., 1n, 2-3, 4
Hugh-Jones, S., 1
Hutchins, E., 1n

Jacob, F., 1n
Jakobson, R., 1-2, 3, 4, 5, 6n, 7n, 8, 9
Jamous, R., 1
Jaulin, B., 1
Josselin de Jong, P. E., 1
Joyce, R. A., 1
Juillerat, B., 1
Jung, K., 1, 2, 3, 4

Karvé, I., 1
Kasdan, L., 1, 2
Kautsky, K., 1
Kirchhoff, P., 1n
Klapisch-Zuber, C., 1

Kohler, J., 1
Kokinov, S., 1n
Köngäs, E., 1
Kressel, G., 1
Kroeber, A. L., 1, 2n, 3, 4, 5n, 6n
Kronenfeld, D., 1-2
Kryukov, M. V., 1, 2-3, 4

Lacan, J., 1, 2n
Lamaison, P., 1, 2, 3
Lane, B. S., 1n
Lawrence, W. E., 1
Lawson, T. E., 1n
Leach, E. R., 1, 2, 3, 4, 5n, 6, 7n, 8-9, 10, 11, 12n
Leenhardt, M., 1
Lefébure, C., 1-2
Lemonnier, P., 1
Léry, J. de, 1
Lesser, A., 1n
Levine, N., 1n
Lévy-Bruhl, L., 1n, 2, 3
Locke, J., 1
Long, J. L., 1n
Loraux, N., 1, 2
Lounsbury, F. G., 1, 2, 3, 4, 5, 6-7, 8n, 9-10, 11, 12, 13
Lowie, R. M., 1n, 2, 3n, 4-5
Lubbock, J., 1
Lucchelli, J. P., 1

Maine, H. J. S., 1, 2, 3
Makarius, E., 1
Malinowski, B., 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12
Malthus, T., 1
Maranda, P., 1n, 2
Marcus, G., 1
Marx, K., 1-2, 3, 4, 5, 6, 7-8, 9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20, 21, 22, 23-24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32
Massenzio, M., 1n
Maurice, P., 1n, 2
Mauss, M., 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9-10, 11, 12, 13, 14-15
Maybury-Lewis, D., 1
McCauley, R. N., 1n, 2n
Mead, M., 1
Métraux, A., 1

Meyers, F., 1n
Mirkine-Guetzévitch, B., 1
Montaigne, M. de, 1-2, 3, 4
Montberg, T., 1n
Moore, J., 1n
Morava, J., 1-2, 3
Morgan, L. H., 1-2, 3, 4n, 5, 6, 7, 8, 9-10, 11, 12
Morgenstern, O., 1
Mosko, M. S., 1n, 2n, 3n
Müller, M., 1, 2
Munn, N., 1n
Murdock, G. P., 1n, 2, 3, 4n, 5, 6
Murphy, R. F., 1-2

Nattiez, J.-J., 1
Needham, R., 1n, 2
Neumann, J. von, 1
Nimuendaju, C., 1, 2

Parkin, R., 1, 2
Pecker, J.-C., 1
Peters, E., 1
Petitot, J., 1, 2-3, 4
Poussin, N., 1, 2, 3
Propp, V., 1n, 2-3, 4-5, 6
Radcliffe-Brown, A. R., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13-14
Radin, P., 1, 2-3
Raheja, G. G., 1n
Rattray R. S., 1
Reichard, G., 1
Reichel-Dolmatoff, G., 1
Ricœur, P., 1, 2
Rivers, W. H. R., 1, 2n, 3, 4
Rodinson, M., 1, 2
Rogers, G., 1
Roudinesco, É., 1n
Rousseau, J.-J., 1, 2, 3, 4n, 5-6, 7, 8

Sahlins, M., 1
Sartre, J.-P., 1, 2, 3-4, 5, 6-7, 8, 9
Saussure, F. de, 1, 2, 3n, 4, 5, 6
Schmid, K., 1
Schneider, D. M., 1
Scubla, L., 1, 2, 3, 4-5, 6, 7, 8, 9

Seligman, B., 1n, 2, 3n
Shannon, C. E., 1
Soares de Sousa, G., 1
Spencer, H., 1, 2
Spinoza, B., 1
Stanner, W. E. H., 1, 2n, 3
Sternberg, L., 1
Stoczkowski, V., 1
Strathern, M., 1, 2n, 3n
Swanton, J. R., 1

Tambiah, S. J., 1n
Tax, S., 1n
Thom, R., 1-2
Thompson, d'A. W., sir, 1n, 2
Thompson, S., 1-2
Tindale, N., 1
Tjon Sie Fat, F., 1, 2n, 3n, 4
Trautmann, T., 1, 2-3, 4n, 5-6, 7n, 8n, 9
Troubetzkoy, N. S., 1, 2n, 3
Turner, V., 1
Tuzin, D., 1n
Tylor, E. B., 1, 2n, 3, 4, 5-6

Van Gennep, A., 1
Van Wouden, F. A. E., 1
Vernant, J.-P., 1, 2, 3n, 4, 5, 6
Vidal-Naquet, P., 1n
Viveiros de Castro, E., 1, 2n, 3

Wagner, R., 1, 2, 3, 4
Weaver, W., 1n
Webb, T., 1, 2
Weber, M., 1
Wehrli, H., 1
Weil, A., 1, 2, 3n
Westermarck, E., 1
White, L., 1
Whitehouse, H., 1n
Whiteley, P., 1, 2n, 3n, 4
Wiener, N., 1n, 2
Wissner, C., 1n

Yi Feng, H., 1

Younes, S., 1

Localisation des tribus et des ethnies

Amérique centrale	Amérique du Nord	Amérique du Sud	Afrique	Asie	Océanie	Europe / Caucase
Aztèques	Acoma	Aguaruna	Akan	Byansi	Australie	Alains
Maya	Algonkin	Apinayé	Ashanti	Han	Aluridja	Ossètes
	Alsea	Arekuna	Bantou	Katchin	Aranda	Scythes
	Apache	Bororo	Bédouin	Lolo	Karlera	
	Arapaho	Cariri	Fanti	Lushai	Murinbata	
	Assiniboine	Cashinawa	Herero	Mandchou	Murngin	
	Athapascan	Chamacoco	Kasaï	Mong-Gar	Ngaanjatjarra	
	Atsina	Chibcha	Lele	Mong-Khmer	Pintupi	
	Atsugewi	Chiriguano	Lovedu	Na	Yolngu	
	Bella Bella	Gé	Mkako	Naga		
	Bella Coola	Guayaki	Mossi	Nasupo	Mélanésie	
	Cherokee	Inca	Nuer	Rhadès	Ambrym	
	Cheyenne	Iparina	Sanio	Sherpa	Lambumbu	
	Chinook	Iranxé	Shillouk	Swat-Pathan	Muyuw	
	Choctaw	Jivaro	Yakö		Nagovisi	
	Coos	Kariri	Yoruba	Inde	Siuai	
	Crow	Kayapo	Zulu	Dravidiens		
	Fox	Mataco		Munda	Nouvelle-Guinée	
	Haida	Matchiguenga	Madagascar	Nayar	Ankavé	
	Hidatsa	Mundurucu	Imerina		Arapesh	

Amérique centrale	Amérique du Nord	Amérique du Sud	Afrique	Asie	Océanie	Europe / Caucase
	Hopi	Nambikwara		Indonésie	Banaro	
	Inuit	Sherenté		Iban	Baruya	
	Iroquois	Tucana		Tanebar-Evav	Chimbu	
	Kalina	Tikuna		Tenum	Dani	
	Kaw	Toba			Garia	
	Keres	Tupi		Sibérie	Iatmul	
	Klamath	Tupi-Kawahib		Gilyak	Melpa	
	Kwakiutl	Warrau		Toungouse	Mundugumor	
	Lilloet				Omarakana	
	Mandan			Perse	Telefolmin	
	Mascouten			Baxtyâri	Trobriand	
	Menomini				Umeda	
	Miwok				Yafar	
	Modoc					
	Navajo				Polynésie	
	Nisqua				Hawaï	
	Nootka				Maori	
	Ojibwa				Samoa	
	Omaha				Tonga	
	Osage					
	Otoe					

Amérique centrale	Amérique du Nord	Amérique du Sud	Afrique	Asie	Océanie	Europe / Caucase
	Pawnee					
	Pueblo					
	Quileute					
	Quinault					
	Red-Knife					
	Sahaptin					
	Salish					
	Squamish					
	Tewa					
	Tiwa					
	Tlingit					
	Tsimshian					
	Wichita					
	Winnebago					
	Yana					
	Yurok					
	Zuñi					

Bibliographie

Allen, Nick, « Omaha in Sherpa Kinship Terminology in Diachronic Perspective », *Man*, vol. 11, 1976, p. 569-587.

– , « The Prehistory of Dravidian Kinship Terminology », *in* Godelier, Maurice, Tjon Sie Fat, Franklin, et Trautmann, Thomas R., *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998, p. 314-331.

Augustins, Georges, *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1989.

Ballard, Arthur C., « Mythology of Southern Puget Sound », Seattle, University of Washington Publications, 1929.

Barbut, Marc, « Le sens du mot "structure" en mathématiques », *Les Temps Modernes*, vol. 22, n° 246, 1966, p. 791-814.

Barraud, Cécile, *Tanebar-Evav. Une société de maisons tournées vers le large*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1979.

Barry, Laurent S., « Les modes de composition de l'alliance : le mariage arabe », *L'Homme*, n° 147, 1998, p. 17-50.

– , « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme*, n ° 154-155, 2000, p. 67-100.

Bateson, Gregory, *La Cérémonie du Naven*, Paris, Minuit, 1971.

Beauvoir, Simone de, « Les Structures élémentaires de la parenté », *Les Temps Modernes*, 5e année, n° 49, novembre 1949, p. 943-949.

– , *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

Belmont, Nicole, « Du mythe au conte : du côté d'Histoire de Lynx », *Cahiers de l'Herne,* numéro spécial consacré à C. Lévi-Strauss, 2004.

Berger, Laurent, « Ritual, History and Cognition. From Analogy to Hegemony in Highland Malagasy Politics », *Anthropological Theory*, n ° 12, 2013, p. 1-36.

Bloch, Maurice, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

–, *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Boas, Franz, « The Origin of Totemism », *American Anthropologist*, vol. 18, 1916, p. 319-326.

– , *Kwakiutl Ethnography*, éd. par Helen Codere, Chicago, Chicago University Press, 1967.

Bonte, Pierre (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, éditions de l'EHESS, 1994.

Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Bowers, Alfred W., *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, University of Chicago Press, 1950.

Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, Paris, PUF, 1997.

Caratini, Sophie, « À propos du mariage "arabe". Discours endogames et pratiques exogames : l'exemple des Rgayb'at du Nord-Ouest saharien », *L'Homme*, n° 110, 1989, p. 30-49.

– , « Système de parenté sahraoui. L'impact de la révolution », *L'Homme*, numéro spécial *Question de parenté*, n° 154-155, 2000, p. 431-456.

Carsten, Janet, et Hugh-Jones, Stephen, *About the House : Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Charbonnier, Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon-Julliard, 1961.

« Claude Lévi-Strauss, un anarchiste de droite », interview, *L'Express*, 17 octobre 1986.

« Claude Lévi-Strauss : le dernier géant de la pensée française », entretien avec Pierre Bois, *Le Figaro*, 26 juillet 1993.

Copet-Rougier, Élisabeth, et Héritier, Françoise (dir.), *Les Complexités de l'alliance*, Paris, éditions des Archives contemporaines, 1990 (vol. 1) et 1991 (vol. 2).

Côté, Alain, « Qu'est-ce que la formule canonique ? », *L'Homme*, n ° 135, juillet-septembre 1995, p. 35-41.

Cuisenier, Jean, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme*, 2 (2), 1962, p. 80-105.

Damon, Frederick H., et Mosko, Mark (dir.), *On the Order of Chaos. Social Anthropology and the Science of Chaos*, New York, Berghahn, 2005.

D'Arcy Wentworth, Thompson, *Forme et Croissance*, Paris, Seuil, 2009.

Deacon, Arthur B., « The Regulation of Marriage in Ambrym », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 57, 1927, p. 325-342.

– , *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, Londres, C. Wedgwood, 1934.

Demetracopoulou, Dorothy, « The Loon Woman Myth. A Study in Synthesis », *Journal of American Folklore*, n° 46, 1933, p. 101-128.

Deputte, Bernard, « L'évitement de l'inceste chez les primates non humains », *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, n° 3, 1985.

Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006.

Désveaux, Emmanuel, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie Lévi-Straussienne*, Genève, Georg, 2001.

– , *Au-delà du structuralisme*, Bruxelles, Complexe, 2008.

Diamond, Stanley (dir.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, 1960, p. 351-362.

Digard, Jean-Pierre, « Jeux de structures, segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran », *L'Homme*, n° 102, 1987, p. 12-53.

Dorsey, George Amos, *The Arapaho Sun Dance : the Ceremony of the Offerings Lodge*, Chicago, Field Columbian Museum, public. 75, Anthropological Series 4, 1903.

Dorsey, George Amos, et Kroeber, Alfred L., *Traditions of the Arapaho*, Chicago, Field Columbian Museum, public. 81, Anthropological Series 5, 1903.

Dorsey, James O., *Omaha Sociology*, Washington, Smithsonian Institution, 1884.

Douaire-Marsaudon, Françoise, « Le meurtre cannibale ou la production d'un Homme-Dieu », *in* Godelier, Maurice, et Panoff, Michel (dir.), *Le Corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Amsterdam, Archives contemporaines, 1998, p. 137-167.

– , « Le bain mystérieux de la Tu'i Tonga Fefine. Germanité, inceste et mariage sacré en Polynésie occidentale (Tonga) », *Anthropos*, vol. 97(2), 2002, p. 147-162, 519-528.

Dousset, Laurent, « Production et reproduction en Australie. Pour un tableau de l'unité des tribus aborigènes », *Social Anthropology*, 4(3), 1996, p. 281-298.

– , « On the Misinterpretation of the Aluridja Kinship System Type », *Social Anthropology*, 11(1), 2003, p. 43-61.

– , *Assimilating Identities : Social Networks and the Diffusion of Sections*, *Oceania Monograph*, n° 57, The University of Sydney Press, 2005.

– , *Australian Aboriginal Kinship*, Marseille, Pacific-Credo publications, 2011.

– , « "Horizontal" and "Vertical" Skewing : Similar Objectives, Two Solutions ? », *in* Trautmann, Thomas R., et Whiteley, Peter M. (dir.), *Crow and Omaha*, *New Light on a Classic Problem*, Tucson, University of Arizona Press, 2012.

Dumézil, Georges, *Naissance d'archanges*, Paris, Gallimard, 1945.

– , *Loki*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1948.

– , *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949.

– , *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966.

– , *Mariages indo-européens*, Paris, Payot, 1979.

Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.

– , *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en*

Australie, Paris, Mouton, 1975.

– , « The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Mariage », *Man*, n° 53(54), 1953, p. 34-39.

Dunis, Serge, *L'Île aux Femmes*. À paraître aux Éditions du CNRS.

Durkheim, Émile, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, 1886-1897, vol. 1, p. 1-70.

Elkin, Adolphus P., « Studies in Australian Totemism », *Oceania*, vol. 4, n° 2, 1933-1934, p. 113-131.

– , « Sections and Kinship in some Desert Tribes », *Man*, vol. 40, 1940, p. 23-45.

Engels, Friedrich, *Dialectique de la nature*. Ouvrage inachevé, non publié du vivant de l'auteur. Une première version, à partir de photocopies des manuscrits, fut publiée en Union soviétique en 1925 en allemand et en russe. Version française : Paris, Éditions Sociales, 1968.

Ferchiou, Sylvie, *Hasab wa nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, Éditions du CNRS, 1992.

Fletcher, Alice C., et Murie, James R., *The Hako, a Pawnee Ceremony*, 22e Annual Report of the Bureau of American Ethnology, II (1900-1901), 1904.

Frazer, James G., *Totemism and Exogamy*, Londres, Macmillan, 1910, 4 vol.

Freeman, Derek, « The Family of Iban of Borneo », *in* Goody, Jack (dir.), *The Development Cycle in Domestic Groups*, New York, Cambridge University Press, 1958.

– , « On the Concept of the Kindred », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 91, n° 2, 1961, p. 192-220.

Freud, Sigmund, *Totem und Taboo*, 1913. Essais publiés dans la revue *Imago* (1917). 2e traduction française, Paris, Gallimard, 1993.

Galey, Jean-Claude (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Éditions de l'EHESS, 1984.

Gell, Alfred, *Metamorphosis of the Cassowaries : Umeda Society, Language and Ritual*, Londres, Athlone Press, 1975.

Gentner, Dedre, Holyoak, Keith, et Kokinov, Boicho (dir.), *The Analogical Mind. Perspectives from Cognitive Science*, Cambridge, MIT Press, 2001.

Gilhodes, Charles, *The Katchin, Religion and Customs*, Calcutta, Catholic Mission Press, 1922.

Girard, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

Godelier, Maurice, « Les structures de la méthode du *Capital* », I,

Économie et Politique, 70, 1960 : p. 35-52 ; II, *Économie et politique*, 71, 1960 : p. 15-36 ; III, *Économie et politique*, 80, 1961 : p. 49-63.

– , « Économie marchande, fétichisme, magie et science selon Marx dans *Le Capital* », *La Nouvelle Revue de psychanalyse*, II, 1970, p. 197-213.

– , « Mythe et histoire. Réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », *Annales*, 3-4, 1971, p. 541-558.

– , *La Production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.

– , *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

– , « Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité ? », *in* Godelier, Maurice, et Hassoun, Jacques (dir.), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Strasbourg, Arcanes, « Les Cahiers d'Arcanes », 1995.

– , *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

– , *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.

– , « Afterword : Transformations and Lines of Evolution », *in* Godelier, Maurice, Tjon Sie Fat, Franklin, et Trautmann, Thomas R., *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998.

Godelier, Maurice, Tjon Sie Fat, Franklin, et Trautmann, Thomas R., *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998.

Godelier, Maurice, et Hassoun, Jacques (dir.), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Strasbourg, Arcanes, « Les Cahiers d'Arcanes », 1995.

Godelier, Maurice, et Panoff, Michel (dir.), *Le Corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Éditions du CNRS, 2009.

Godelier, Maurice, et Strathern, Marilyn (dir.), *Big Men, Great Men, Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, rééd. 2008.

Goldenweiser, Alexander A., « Totemism, an Analytical Study », *Journal of American Folklore*, vol. 23, 1910.

– , « Remarks on the Social Organization of the Crow », *American Anthropologist*, vol. 15, 1913.

Goldstein, Kurt, *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951.

Goudineau, Yves, « Lévi-Strauss, la Chine de Granet, l'ombre de Durkheim : retour aux sources de l'analyse structurale de la parenté », *L'Herne*, n° 82, 2004, p. 165-178.

Granet, Marcel, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*, Paris, Alcan, 1939.

– , *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926. Travaux de *L'Année sociologique*, Paris, PUF, 1959.

– , *La Pensée chinoise* [1934], Paris, La Renaissance du livre, Albin

Michel, 1988.
–, *La Civilisation chinoise* [1929], Paris, La Renaissance du livre, Albin Michel, 1994.

Hage, Per, « Dravidian Kinship Systems », *L'Homme*, n° 177-178, 2006, p. 395-408.
Halle, Morris, *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, La Hague, Mouton, 1956.
Han Yi Feng, « The Chinese Kinship System », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 2, n° 2, 1937.
Hartog, François, *Les Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
Héran, François, « De Granet à Lévi-Strauss », *Social Anthropology*, 1988, 6,1 : p. 1-60 ; 6,2 : p. 169-201 ; 6,3 : p. 309-330.
– , *Figures de la parenté*, Paris, PUF, 2009.
Héritier, Françoise, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard/Seuil, 1981.
Herrenschmidt, Claire, « Le Xwêdôtas ou "mariage incestueux" en Iran ancien », *in* Bonte, Pierre (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994.
Hertz, Robert, *Le Péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, édition établie par Marcel Mauss dans la *Revue de l'histoire des religions*, *Annales du Musée Guimet*, Paris, Ernest Leroux, 1922.
Heusch, Luc de, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, éditions de l'Université libre de Bruxelles, 1958.
– , *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.
Hocart, Arthur Maurice, « The Indo-European Kinship System », *The Ceylon Journal of Science*, Section G., vol. 1, 1928, p. 79-204.
– , *Social Origins*, Londres, Watts, 1954.
Hodson, Thomas, *The Primitive Culture of India*, Londres, Royal Asiatic Society, 1922.
Homans, George C., et Schneider, David M., *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Illinois, Glencoe, 1955.
Hornborg, Alf, « Social Redundancy in Amazonian Social Structure », *in* Godelier, Maurice, Tjon Sie Fat, Franklin, et Trautmann, Thomas R., *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998, p. 168-186.
Hutchins, Edwin, « Material Anchor for Conceptual Blends », *Journal of Pragmatics*, n° 37, p. 1555-1577.

Joyce, Rosemary A., et Gillespie, Susan D. (dir.), *Beyond Kinship : Social and Material Reproduction in House Societies*, Philadelphie,

University of Pennsylvania Press, 2000.

Juillerat, Bernard, « Terminologie de parenté Yafar. Étude formelle d'un système Dakota-Iroquois », *L'Homme*, vol. 17, n° 4, 1977, p. 71-81.

Karvé, Iriwati, *Kinship Organization in India*, Bombay, Asia Publishing House, 1953.

Kirchhoff, Paul, « Verwandschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat », *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 64, 1932, p. 41-72.

Klapisch-Zuber, Christiane, *La Maison et le Nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990.

Kohler, Joseph, *On the Prehistory of Marriage, Totemism, Group Marriage, Mother Right* [1897], Chicago, Londres, Chicago University Press, 1975.

Kroeber, Alfred L. (dir.), *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953. Textes d'un symposium international organisé en 1952 par la Wenner-Gren Foundation sur le thème « Social Structure ». Traduction française in *Anthropologie structurale*, p. 303-351.

Kronenfeld, David B., « Fanti Kinship : the Structure of Terminologie and Behaviour », *American Anthropologist*, n° 75, 1973, p. 1577-1595.

– , *Fanti Kinship and the Analysis of Kinship Terminologies*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2009.

– , « Crow- (and Omaha) Type Kinship Terminology : the Fanti Case », *in* Trautmann, Thomas R., et Whiteley, Peter M. (dir.), *Crow-Omaha. New Light on a Classic Problem*, Tucson, University of Arizona Press, 2012.

Kryukov, Mikhail, « Development of the Chinese Kinship System », *in* Godelier, Maurice, Tjon Sie Fat, Franklin, et Trautmann, Thomas R., *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998, p. 296-298.

Lamaison, Pierre, « La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss », *Terrain*, n° 9, octobre 1987, p. 34-39.

Lane, Barbara S., « Structural Contrasts between Symmetric and Asymmetric Marriage Systems : a Fallacy », *South Western Journal of Anthropology*, vol. 17, n° 1, 1961, p. 49-55.

Lawson, Thomas E., *Bringing Ritual to Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Leach, Edmund, *Political Systems of Highland Burma*. *A Study of Kachin Social Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

– , *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961.

– , *Culture and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Lemonnier, Pierre, *Le Sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 2006.

–, « Mythe et rite chez les Anga », *Journal de la Société des océanistes*, n° 130-131, p. 67-77.

– , *Mundane Objects. Materiality and Non-Verbal Communication*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2012.

Lesser, Alexandre, « Kinship Origins in the Light of Some Distributions », *American Anthropologist*, n° 31(4), 1929, p. 710-730.

Levine, Nancy, « Fathers and Sons : Kinship Value and Validation in Tibetan Polyandry », *Man*, vol. 22, n° 2, 1987, p. 267-286.

Lévi-Strauss, Claude, « The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians », *American Anthropologist*, vol. 45, n° 3, juillet-septembre 1943, p. 398-409.

– , « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 1, n° 2, août 1945, p. 1-21. Reproduit dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 37-62.

– , « La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 37, n° 37, 1948, p. 1-132.

– , *Les Structures élémentaires de la parenté* [1947], Paris, PUF, 1949.

– , « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950, p. IX-LII.

– , « Language and the Analysis of Social Laws », *American Anthropologist*, vol. 53, n° 2, 1951, p. 155-163.

– , « La notion d'archaïsme en ethnologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 12, 1952, p. 32-55.

– , *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952.

– , « Social Structure », communication de 1952 *in* Kroeber, Alfred L. (dir.), *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.

– , « The Structural Study of Myth », *in* « Myth, a Symposium », *Journal of American Folklore*, vol. 78, n° 270, octobre-décembre 1955, p. 428-444. Traduction avec compléments dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 227-255.

– , « Les mathématiques de l'homme », *Bulletin international des sciences sociales*, Unesco, vol. 6, n° 4, 1954, p. 653-676.

– , *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.

– , « The Family », *in* Shapiro, Harry L. (dir.), *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956, p. 261-285.

– , « Structure et dialectique », *in* Halle, Morris (dir.), *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, La Hague, Mouton, 1956, p. 289-294.

– , « La Geste d'Asdiwal », *L'Annuaire de l'EPHE*, 1958-1959 (année 1957), p. 3-43. Aussi in *Anthropologie structurale deux*.

– , *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

– , « Le problème des relations de parenté », in *Système de parenté. Entretiens multidisciplinaires sur les sociétés musulmanes*, Paris, École des hautes études – 6e section, 1959, p. 13-20.

– , « Four Winnebago Myths : a Structural Sketch », *in* Diamond, Stanley (dir.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, 1960, p. 351-362.

– , « La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp », *Cahiers de l'Institut de sciences économiques appliquées*, 1960, n ° 9, p. 3-36. Paru simultanément sous le titre : « L'analyse morphologique des contes russes », *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, n° 3, p. 122-149.

– , « On Manipulated Sociological Models », *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 116 (1), 1960, p. 45-54.

– , *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

– , *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

– , « The Bear and the Barber » (texte de la Henry Meyers Memorial Lecture de 1960), *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 93, n° 1, 1963, p. 1-11.

– , *Le Cru et le Cuit* (*Mythologiques*, I), Paris, Plon, 1964.

– , « Le triangle culinaire », *L'Arc*, n° 26, 1965, p. 19-29.

– , « The Future of Kinship Studies. The Huxley Memorial Lecture 1965 », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1965, p. 13-22.

– , *Du miel aux cendres* (*Mythologiques*, II), Paris, Plon, 1967.

– , « Le sexe des astres » [1967], in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 251-261.

– , *L'Origine des manières de table* (*Mythologiques*, III), Paris, Plon, 1968.

– , « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* Mauss, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968.

– , *L'Homme nu* (*Mythologiques*, IV), Paris, Plon, 1971.

– , « Le temps du mythe », *Annales ESC*, vol. 26, n° 3-4, 1971, p. 533-540.

– , « The Deduction of the Crane », *in* Maranda, Pierre et Elli (dir.), *The Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.

– , « Comment meurent les mythes », *Esprit*, n° 39, 1971, p. 684-706.

– , « Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins », *in* Beidelman, Thomas (dir.), *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, Londres, Tavistock, 1973, p. 161-178.

– , « Leçon inaugurale au Collège de France », 5 janvier 1960, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

– , « Réflexions sur l'atome de parenté », *L'Homme*, vol. 13, n° 3,

1973, p. 5-30.

– , *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

– , *La Voie des masques*, Genève, Skira, 1975, 2 vol., et Paris, Plon, 1979.

–, « Réponse à Edmund Leach », *L'Homme*, vol. 17, n° 2-3, avril-septembre 1977, p. 131-133.

– , « Pythagoras in America », *in* Hook, R. H. (dir.), *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, Londres, New York, Academic Press, 1979, p. 33-41.

– , *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

– , « Histoire et Ethnologie », *Annales ESC*, vol. 38, n° 6, 1983, p. 1217-1231.

– , *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.

– , « Du mariage dans un degré rapproché », *in* Galey, Jean-Claude, *Différences, valeurs, hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1984, p. 79-89.

– , *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.

– , « Quand le mythe devient histoire. Où finit la mythologie et où commence l'histoire ? », *Le Magazine littéraire*, n° 223, 1985, p. 42-44.

– , « D'un oiseau l'autre : un exemple de transformation mythique », *L'Homme*, vol. 25, n° 1, janvier-mars 1985, p. 5-12.

– , « Hérodote en mer de Chine », in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1987, p. 25-32.

– , « Musique et identité culturelle », *Inharmoniques*, n° 2, 1987, p. 8-14.

– , « Exode sur Exode », *L'Homme*, n° 106-107, 1988, p. 13-23.

– , *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.

– , *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon, 1993.

– , « Mythe et musique », *Le Magazine littéraire*, n° 311, 1993, p. 41-45.

– , « I legami di sangue », *La Repubblica*, 24 décembre 1997. Publié en français en 2004 dans le numéro 37-39 des *Cahiers de L'Herne.*

– , « La sexualité humaine et l'origine de la société », *Les Temps Modernes*, n° 598, 1998, p. 78-84.

– , « Productivité et condition humaine », *Études rurales*, n° 159-160, p. 129-144, 2001.

– , « Postface », *L'Homme*, n° 154-155, avril-septembre 2000, numéro spécial *Question de parenté*, p. 713-720.

– , « Apologue des amibes », *in* Jamard, Jean-Luc, Xanthakou, Margaritha, et Terray, Emmanuel (dir.), *En substances : textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, 2000, p. 493-496.

– , « De Grées ou de force ? », *L'Homme*, n° 163, 2002, p. 7-18.

– , « Le "sentiment de la nature" : un besoin fondamental », *Ethnies*, n° 29-30, 2003, p. 88-94.

– , « Pensée mythique et pensée scientifique », *in* Izard, Michel (dir.), *Lévi-Strauss*, *Cahiers de L'Herne*, 2004, p. 40-42.

– , *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil, 2011.

–, « Hourglass Configurations », *in* Maranda, Pierre (dir.), *The Double Twist : from Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 15-32.

– , *L'Autre Face de la Lune*, Paris, Seuil, 2011.

– , *Nous sommes tous des cannibales*, Paris, Seuil, 2 013.

Lévi-Strauss, Claude, et Eribon, Didier, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988.

L'Homme, numéro spécial consacré à la formule canonique des mythes, n° 135, juillet-septembre 1995.

Long, John K., *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader*, A. H. Clark, 1791. Réimpr. Chicago, 1922.

Loraux, Nicole, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Maspero, 1981.

Lounsbury, Floyd G., « The Structural Analysis of Kinship Semantics », *in* Lunt, Horace G. (dir.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics*, La Hague, Mouton, 1964, p. 1073-1083.

– , « A Formal Account of Crow-Omaha Type Kinship Terminologies », *in* Goodenough, Ward. H., *Explorations in Cultural Anthropology : Essays in Honor of George Peter Murdock*, New York, McGraw Hill, 1964, p. 351-343.

Lowie, Robert, *Traité de sociologie primitive* [1936], Paris, Union Générale d'Edition, 1969.

Lyautard, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

Maine, Henry James Sumner, *Ancient Law. Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, Londres, John Murray, 1861.

Malinowski, Bronislaw, *Sex and Repression in Savage Society*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1927.

– , *The Father in Primitive Psychology*, New York, Norton Library, 1928.

Maranda, Pierre, et Köngäs, Elli, « Structural Models in Folklore », *Midwest Folklore*, XII, Indiana University, 1962, p. 133-192.

Maranda, Pierre (dir.), *The Double Twist : from Ethnography to Morphodynamics*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.

Massenzio, Marcello (dir.), *Claude Lévi-Strauss. Un itinéraire*, Paris, L'Échoppe, 2000.

Marx, Karl, *Le Capital* [1867], Paris, Éditions Sociales, 1962-1969, 8 vol.

– , *Contribution à la critique de l'économie politique* [1859], Paris, Éditions Sociales, 1972.

Mauss, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

– , « Essai sur le don », *L'Année sociologique*, 1923-1924, et *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, « Quadrige », 1973, p. 149-279.

Maurice, Philippe, *La Famille au Gévaudan au XVe siècle (1380-1483)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1988.

McCauley, Robert, et Lawson, Thomas E., *Bringing Ritual to Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Meyer, Fortes (dir.), *Social Structure*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

– , *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Aborigines*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1986.

Montaigne, Michel de, *Essais*, livre II, chap. XII : « Apologie de Raimond Sebond » (1580).

Montberg, T., « Fathers were not Genitors », *Man*, vol. 10, n° 1, 1975, p. 81-113.

Moore, Jim, et Ali, Rauf, « Are Dispersal and Inbreeding Avoidances Related ? », *Animal Behaviour*, n° 32, p. 94-112, 1984.

Morava, Jack, « Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss », *Lévi-Strauss*, numéro spécial des *Cahiers de L'Herne*, 2004, p. 216-218.

– , « From Lévi-Strauss to Chaos and Complexity », *in* Mosko, Mark S., et Damon, Frederick H. (dir.), *On the Order of Chaos*, Oxford, New York, Berghahn Books, 2005.

Morgan, Lewis H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1871, vol. 17.

– , *Ancient Society or Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877, reprint Tucson University Press, 1985.

Munn, Nancy, « Symbolism in a Ritual Context », *in* Honigmann, John J. (dir.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally, p. 579-607

Murdock, George, « Double Descent », *American Anthropologist*, vol. 42, n° 4, 1re partie, octobre-décembre 1940, p. 555-561.

– , *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949.

Nash, Jill, *Matriliny and Modernization : The Nagovisi of South Bougainville*, Canberra, The Australian National University Press, 1974.

Nattiez, Jean-Jacques, *Lévi-Strauss musicien. Essai sur la tentation homologique*, Paris, Actes Sud, 2008.

Neumann, John von, et Morgenstern, Oskar, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press,

1944.

Olender, Maurice, « On est le dernier à se connaître soi-même. Interview de Claude Lévi-Strauss », *Le Point*, 30 septembre 2010, p. 75-77.

Parkin, Robert, *The Munda of Central India : An Account of their Social Organization*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

Petitot, Jean, « Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, n° 106-107, 1988, p. 24-50.

Propp, Vladimir, « Morphology of the Folktale » [1928], Bloomington, Indiana University Press, 1958. Traduction française dans les *Cahiers de l'ISEA*, 1960, n° 9, p. 3-36.

– , *Les Racines historiques des contes merveilleux*, Paris, Gallimard, 1983.

Radcliffe-Brown, Alfred R., « The Study of Kinship Systems », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 71(1), 1941, p. 1-18.

– , « The Comparative Method in Social Anthropology », Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, n° 1-2, parties I et II, p. 15-22.

– , « The Sociological Theory of Totemism », in *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1952.

Raheja, Gloria G., *The Poison in the Gift : Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

Ricœur, Paul, « Symbole et temporalité », *Archivio di Filosofia*, n° 1-2, 1963. (Ermeneutica e tradizione, Atti del Colloquio internazionale.)

Rivers, William H. R., « Marriage of Cousins in India », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, juillet 1907, p. 623-624.

Rogers, Garth, « The Father's Sister Futa-Helu is Black : A Consideration of Female Rank and Power in Tonga », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 86, 1977, p. 157-182.

Roudinesco, Élisabeth, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993.

Sahlins, Marshall, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1984. Traduction française : *Des îles dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1989.

Salmon, Gildas, *Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF, 2013.

Sartre, Jean-Paul, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.

– , *Critique de la raison dialectique* [1960], Paris, Gallimard, 1985, 2 vol.

Scheid, John, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

Schmid, Karl, « Zur Problematik von Familie, Sippe une Geschlecht, Haus und Dynastie beim Mittelalterlichen Adel », *Zeitschrift fûr die Geschichte des Oberrheins*, vol. 105, cahier 1, Karlsruhe, G. Braun, 1957.

Scubla, Lucien, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1998.

– , « Structure, transformation et morphogenèse ou le structuralisme illustré par Pascal et Poussin », *Cahiers de L'Herne*, n° 82, 2004, p. 207-220.

Seligman, Brenda, « The Incest Taboo as a Social Regulation », *Sociological Review*, vol. 27, n° 1, 1935, p. 75-110.

Shannon, Claude E., et Weaver, Warren, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, University of Illinois Press, 1949.

Shapiro, Harry L. (dir.), *Man, Culture and Society*, New York, Oxford University Press, 1956.

Stanner, William E. H., « Murinbata Kinship and Totemism », *Oceania*, vol. 7, n° 2, 1936-1937, p. 186-216.

Sternberg, Leo, *The Social Organization of the Gilyak*, New York, American Museum of Natural History, 1999 (en russe : 1933).

Stoczkowski, Victor, *Anthropologies rédemptrices*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Swanton, John R., « The Social Organization of American Tribes », *American Anthropologist*, vol. 7, 1905.

Tambiah, Stanley J., « Forms and Meaning of Magical Acts. A Point of View », *in* Horton, Robin, et Finnegan, Ruth H., *Modes of Thought*, Londres, Faber and Faber, 1979, p. 199-229.

Tax, Sol, « The Social Organization of the Fox Indians », *in* Eggan, Fred (dir.), *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, University of Chicago Press, 1937, p. 243-284.

Thom, René, *Stabilité structurale et morphogénèse* [1972], 2e éd. augmentée, Paris, Interéditions, 1977.

Thompson, Stith, *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Harvard University Press, 1929.

– , « The Star Husband Tale », *Studia Septentrionalia*, n° 4, Oslo, 1953, p. 93-163.

Tjon Sie Fat, Franklin, « On the formal analysis of Dravidian, Iroquois and Generational varieties as nearly associative combinations », *in* Godelier, Maurice, Tjon Sie Fat, Franklin, et Trautmann, Thomas R., *Transformations of Kinship*, Washington,

Smithsonian Institution Press, 1998, p. 50-93.

Trautmann, Thomas R., *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

– , « India and the Study of Kinship Terminologies », *L'Homme*, n ° 154-155, septembre 2000, p. 559-572.

Trautmann, Thomas R., et Barnes, Robert, « "Dravidian", "Iroquois" and "Crow-Omaha" in North American Perspective », *in* Godelier, Maurice, Tjon Sie Fat, Franklin, et Trautmann, Thomas R., *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998.

Trautmann, Thomas R., et Whiteley, Peter M., *Crow-Omaha : New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, Tucson, University of Arizona Press, 2012.

Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969.

Tuzin, Donald, « Art, Ritual and the Crafting of Illusion », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 3(1), p. 1-23.

Tylor, Edward B., « On a Method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of Marriage and Descent », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1889, n° 18, p. 245-272.

Van Gennep, Arnold, *L'État actuel du problème totémique*, Paris, Leroux, 1920.

Van Wouden, Franciscus A. E., *Sociale Structuurtypen in de Groote Oost*, Leyde, Ginsberg, 1935.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965 ; rééd. La Découverte, 2007.

– , *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974.

– , entretien avec Judith Miller, *L'Âne*, janvier-mars 1987.

– , *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990.

– , *Le Mythe aujourd'hui*, in *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, t. 1, p. 790-803.

Vernant, Jean-Pierre et Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1972.

– , *Mythe et tragédie*, II, Paris, La Découverte, 1986.

Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.

Wagner, Roy, « The Practical Person », *in* Godelier, Maurice, et Strathern, Marilyn, *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, University of Cambridge Press, 1991.

Whitehouse, Harvey, et McCauley, Robert (dir.), *Mind and Religion.*

The Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity, Walnut Creek, AltaMira Press, 2005.

Wiener, Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, New York, John Wiley and Sons, 1948.

Remerciements

Nos remerciements vont tout d'abord à Elena Meininger, qui a assumé la lourde tâche de dactylographier le manuscrit du livre et de le rendre présentable. Ils vont également à Monique Jeudy-Ballini qui m'a régulièrement encouragé à aller jusqu'au bout, à ne pas jeter l'éponge. Ils vont enfin à Lina et à Alexandre, qui m'ont constamment soutenu, affectivement et matériellement, dans cette entreprise qui les clouait – ou presque – auprès de moi, et dont la lenteur et la longueur les surprenaient et, à la limite, leur devenaient presque incompréhensibles.

Table of Contents

Du même auteur
Copyright
Dédicace
Table des matières
Avant-propos
PREMIÈRE PARTIE - La parenté
1 - Les débuts - (1943-1945)
Ce qui a précédé Les Structures élémentaires de la parenté
2 - Les Structures élémentaires de la parenté - (New York, 1947, publiées à Paris en 1949)
3 - Compléments aux Structures élémentaires - (1949-1959)
« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950)
« La notion de structure en ethnologie » (1952)
Lettre à la rédaction de La Nouvelle Critique (1955)
« The Family » (1956)
« Le problème des relations de parenté » (1959)
4 - L'invention des systèmes semi-complexes - (1965-1973)
« The Future of Kinship Studies » (1965)
La préface à la seconde édition des Structures élémentaires de la parenté (1967)
« Réflexions sur l'atome de parenté » (1973)
5 - Le concept de « maison » - Une nouvelle avancée théorique (1976-1987)
6 - Derniers textes - (1983-2000)
« Lectures croisées » (1983)
« Du mariage dans un degré rapproché » (1983)
La « deuxième » des trois conférences de Lévi-Strauss prononcées à Tokyo (1986)
« La sexualité féminine et l'origine de la société » (1995)
« Le retour de l'oncle maternel » (1997)
« Apologue des amibes » (2000)
Postface à « Question de parenté » (2000)
7 - Un bilan
DEUXIÈME PARTIE - Les mythes et la pensée mythique
1 - Les grandes étapes de l'élaboration des concepts, de la méthode et des hypothèses - (1952-1962)
« The Structural Study of Myth » (1955)
« Structure et dialectique » (1956)
« La geste d'Asdiwal » (1958)
« Four Winnebago Myths : a Structural Sketch » (1960)

« La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp » (1960)
Le Totémisme aujourd'hui (1962)
La Pensée sauvage (1962)
2 - Mythologiques - (1964-1971)
Au point de départ, les mésaventures d'un Dénicheur d'oiseaux menacé de mort
Du rio Paraguay à l'Oregon, des Bororo aux Salish
Levers en rosaces
3 - La boîte à outils de l'analyse structurale des mythes
4 - Les composantes d'un mythe
L'armature
Codes, lexiques, syntaxes
Axes
Mythèmes et schèmes mythiques
Schème mythique, message, fonction sémantique
5 - Les opérations de l'esprit humain producteur de mythes
Déduction empirique et déduction transcendantale
La formule canonique des mythes et son destin
Mythes et rites
Mythes et société
6 - Les trois étapes de l'analyse structurale des mythes
Constituer un dossier ethnographique et historique
Procéder à l'analyse formelle
Engager l'analyse sémantique
Le triomphe de l'analyse structurale et la fierté de l'analyste
7 - Un bilan
En guise de conclusion
Annexes
Boîte à outils de l'analyse structurale des mythes
Principales oppositions binaires empiriques présentes dans les mythes des Indiens d'Amérique
Tableau des mythes d'origine présents dans les Mythologiques de Lévi-Strauss
Mythes avec transformations entre humains-animaux-vegetaux
Parcours du mythe du Dénicheur d'oiseaux (des Bororo aux Salish)
Index des noms de tribus et d'ethnies
Index des termes et des concepts
Index noms de personnes
Localisation des tribus et des ethnies
Bibliographie
Remerciements